Marxistische Kritik 4

2. Jahrgang
Dez. 1987
Preis: 8.– DM
ISSN 0178-7691

Zeitschrift für revolutionäre Theorie und Politik

Die Gemeinsamkeit der Demokraten

*Die Demokratie bei Lenin * Die Privatisierung des Politischen * Abstrakte Arbeit und Sozialismus * Zur Ideologie der KPD*

INHALT

Editorial S. 3

Petert Klein
Moderne Demokratie und alte Arbeiterbewegung
Teil 2: Die Demokratie bei Lenin S. 5

Ernst Lohoff
Die Privatisierung des Politischen oder:
Neue soziale Bewegungen und abstraktes Individuum S. 31

Robert Kurz
Abstrakte Arbeit und Sozialismus
Zur Marx'schen Werttheorie und ihrer Geschichte S. 57

Udo Winkel
Zur Ideologie der KPD –
Material zur alten Arbeiterbewegung S. 109

IMPRESSUM

Marxistische Kritik. Zeitschrift für revolutionäre Theorie und Politik.

Herausgeber: Initiative Marxistische Kritik (IMK).

Redaktion: Klaus Braunwarth, Robert Kurz, Ernst Lohoff, Udo Winkel.

Redaktionsadresse: Verlag Marxistische Kritik, Redaktion, Postfach 2111, 8520 Erlangen.

Verlag: Verlag Marxistische Kritik.

Abonnements und Bestellungen:
Verlag Marxistische Kritik, Postfach 2111, 8520 Erlangen

Postgirokonto 22014-855, Postgiroamt Nürnberg, BLZ: 760 100 85.

Bezugsbedingungen: Die „Marxistische Kritik" erscheint unregelmäßig, mindestens aber zweimal jährlich. Ein Abonnement umfaßt vier Nummern (Sonderausgaben eingeschlossen) und kostet 32.- DM, Ausland 35.- DM, jeweils incl. Versandkosten. Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn nicht sechs Wochen nach Erhalt der letzten Nummer an die Abonnementsadresse gekündigt wird.

Anzeigen: Norbert Irion, Postfach 2441, 7900 Ulm.

Herstellung: Text-Service Augsburg, Reisingerstraße 27, 8900 Augsburg.

Presserechtlich verantwortlich: Klaus Braunwarth.
ISSN 0178-7691

Editorial

Biblio
-thek
Bruhn

1.

Die vierte Ausgabe der „Marxistischen Kritik" weist in sich nicht ganz dieselbe inhaltliche Geschlossenheit auf wie die vorhergehenden Nummern. Die Nummer 1 behandelte die Wirkungen des Schubs der Verwissenschaftlichung der Produktion durch die Mikroelektronik für das Abstraktwerden der Arbeit und die Zuspitzung der Widersprüche der relativen Mehrwertproduktion. Die Hauptartikel der Nummern 2 und 3 kritisierten die Befangenheit der Produktivkraftkritiker und des technizistischen Produktivkraftbegriffs überhaupt in den Aporien der Kapitalverwertung, die nur voranschreiten kann, indem das Kapital beständig seine eigene Negation, die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, hervorbringt und in die Schranken der Verwertung des Werts zwingt, so daß diese produktiven Potenzen nur als Naturkräfte des Kapitals zu existieren scheinen, ohne je Kapital an sich zu werden. Wenn auch thematisch untereinander verselbständigter, ordnen die vorliegenden Artikel sich doch in den bisher abgesteckten Rahmen einer Neuerarbeitung der marxistischen Fundamentalkategorien ein, die die „Anstrengungen des Begriffs" und die Kritik der alten Arbeiterbewegung wie der heutigen produktivkraftkritischen Strömungen aufnimmt, um theoretisch den Boden einer neuen Radikalität zu bereiten, die sich selbst den Prinzipien der Wertvergesellschaftung nicht mehr verhaftet weiß.

Robert KURZ unterwirft in seinem Beitrag den Begriff der abstrakten Arbeit, den Übergang der abstrakten Arbeit in Wert und dessen Erscheinen im Tauschwert einer eingehenden Analyse und kommt zu einer Bestimmung des Ursprungs des Warenfetischismus aus der spezifischen Gesellschaftlichkeit der wertsetzenden Arbeit selbst, die kritisch gegen die zirkulativ beschränkte Sicht des Warenfetischismus bei Sohn-Rethel und anderen gerichtet wird. Die für einen Artikel monumentale Länge ergibt sich daraus, daß ein wirkliches Verständnis gerade der grundlegendsten Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie ohne eine Kritik ihrer Entschärfungen im Verständnis des traditionellen „Parteimarxismus" und in dem seines Antipoden, des „westlichen Marxismus" und seiner Nachfolger, schlechterdings nicht mehr zu haben ist und gezeigt werden muß, wie diese Verkürzungen sich auf für absolut genommene einzelne Seiten des Marxschen Werkes selbst stützten und die historisch beschränkte Entwicklungsstufe der Wertvergesellschaftung ihrerseits diesen vereinseitigten Lesarten theoretische Plausibilität und praktische Wirksamkeit verschaffte. Das theoretisch noch immer virulente Problem, inwiefern die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zur Totalität als Entfaltung der Wertkategorie dargestellt werden kann, wird dabei auf seinen Ausgangspunkt zurückgeführt: die Auflösung der Bestimmtheit der sozialen Beziehungen, die sich im Wert resümieren. Um den Umfang des Artikels nicht vollends ins Gigantische zu steigern, konnten manche Implikationen, die sich im Titel „Abstrakte Arbeit und Sozialismus" ankündigen, bloß skizziert werden. Kontroversen über die Grundlage des Werts, die Konstitution der Wertform und die Demystifikation des Warenfetischismus legen ja Schlüsse für die theoretische Begründung und den schließlichen praktischen Vollzug des Interesses nach Aufhebung des Kapitalverhältnisses nahe. Die Argumentation in diese Richtung auszubauen, wird Gegenstand künftiger Arbeiten sein.

Peter KLEIN versucht in seinem Artikel „Die Demokratie bei Lenin" zu zeigen, daß Lenins Demokratietheorie einander so widersprechende Momente wie die Bedeutung des revolutionären Demokratismus als verbindende Klammer für die demokratischen und sozialistischen Aufgaben der russischen Revolution, seine Berechtigung als Mittel der Erziehung der rückständigen Massen zur Bewerkstelligung der sozialistischen Umwälzung und die Demokratie als ideale Herrschaftsform der Bourgeoisie, schon deshalb nicht bruchlos in sich aufnehmen kann, weil sie nicht zu einem Verständnis

der Demokratie als politischer Form der Tauschwertvergesellschaftung gelangt. Der Beitrag ist der zweite Teil der Artikelserie „Moderne Demokratie und alte Arbeiterbewegung", die in der nächsten Ausgabe mit einer der russischen Rätedemokratie gewidmeten Arbeit fortgesetzt wird.

In seinem Artikel „Die Privatisierung des Politischen. Neue soziale Bewegungen und abstraktes Individuum", gibt Ernst LOHOFF eine Phänomenologie der Verirrungen des grün-alternativen Geistes in den Labyrinthen bürgerlicher Subjektivität. Wer in der in den beiden letzten Nummern geübten Kritik der Produktivkraftkritiker eine „Würdigung" der Aktivitäten der sich auf sie berufenden praktischen Bewegungen vermißte, der wird hier fündig.

Udo WINKELS Beitrag „Zur Ideologie der KPD - Material zur alten Arbeiterbewegung" präsentiert einen kommentierten Versuch Hartmut Nowackis, die in der Weimarer KPD wechselnd wirksamen ideologischen Einflüsse durch ein theoretisches Portrait der für sie stehenden Repräsentanten zu charakterisieren. Die dabei vertretenen Auffassungen über den Charakter des historischen Materialismus, die Naturdialektik und die Widerspiegelungstheorie sind in der Redaktion nicht unumstritten, waren aber bisher nicht ausdrücklich thematisierter Teil unseres Selbstverständigungsprozesses, weshalb sich noch nicht genügend Stoff für eine kontroverse publizistische Erörterung angesammelt hat. Der Nowacki-Rezension wird Udo WINKEL eine eigene Abhandlung über die ideologische Entwicklung der KPD folgen lassen.

2.

Zwei Korrekturen sind zum Artikel von Ernst LOHOFF „Technik als Fetischbegriff" in der „Marxistischen Kritik" Nr. 3 nachzutragen. Auf Seite 31 wird dort Reinhold Zech mit der Aussage zitiert, daß „der Arbeitsprozeß an sich die menschlichen Kräfte entwickeln und alle Verhältnisse kritisieren" soll, „in welchen die Menschen von den Dingen kontrolliert werden." Im Original steht dort kein Punkt, sondern ein Komma, und der Satz geht wie folgt weiter: „anstatt sie zu kontrollieren, wird er zugleich als kapitalistischer Produktionsprozeß zur Ursache weiterer Mystifikationen, da sich im kapitalistischen Verwertungsprozeß alle gesellschaftlichen Kräfte der Arbeit zu Kräften des Kapitals verkehren." (Helmut Reichelt/Reinhold Zech, Karl Marx: Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Ffm.-Berlin-Wien 1983, S. 95.) Der Verfasser sieht in dem vollständigen Zitat keine Relativierung seiner Polemik gegen Zech.

In dem Zitat von Breuer auf derselben Seite 31, wo dieser „von den vorwärtstreibenden Elementen der geistigen und körperlichen Arbeit einerseits, den einengenden und fesselnden Produktivkräften andererseits" spricht, muß es statt „Produktivkräften" natürlich „Produktionsverhältnissen" heißen (Stefan Breuer, Aspekte totaler Vergesellschaftung, Freiburg 1985, S. 26).

3.

Die bisherigen Erfahrungen mit der sich als nicht kostendeckend erweisenden Preiskalkulation zwingen uns leider dazu, ab dieser Nummer den Einzelpreis für die „Marxistische Kritik" auf DM 8,-zu erhöhen. Der Preis gilt auch für den Bezug im Abonnement, das sich, vier Nummern umfassend, im Inland also auf 32,- DM und für das Ausland auf 35,- DM verteuert, schließt aber die Versandkosten mit ein. Für die Abonnenten wird die Preiserhöhung selbstverständlich erst mit der jeweiligen Erneuerung des Bezugs wirksam.

Dezember 1987 **DIE REDAKTION**

Peter Klein

Moderne Demokratie und alte Arbeiterbewegung

II. Teil: Die Demokratie bei Lenin

1. Vorbemerkung

Nachdem im Vorstehenden versucht worden ist, den Demokratisierungsprozeß als logisches Moment der kapitalistischen Vergesellschaftung darzustellen [1], scheint es mir nützlich zu sein, unter diesem gleichen Aspekt einen Blick auf die alte Arbeiterbewegung zu werfen. Das heute erlangte Niveau der Entwicklung gewinnt möglicherweise deutlichere Konturen, wenn man es von jener Zeit her beleuchtet, in welcher die demokratische Republik sich noch auf dem Weg ihrer Durchsetzung befand, in welcher der „Kampf für das gleiche Recht" noch im Vordergrund dessen stand, was man üblicherweise den proletarischen Klassenkampf nennt. Eben dieser Klassenkampf wird ja von vielen zeitgenössichen Schriftstellern – ich brauche nur an A. Gorz zu erinnern [2] – gerade deswegen für eine altmodische und überholte Angelegenheit erklärt, weil sie ihn sich nur in dieser empirischen Gestalt der alten Arbeiterbewegung vorzustellen vermögen, die allerdings alt und vergangen ist, aber eben darum den Begriff der Sache nicht ausmachen kann. Zugleich handelt es sich bei diesem Blick zurück natürlich auch darum, der These von der alten Arbeiterbewegung *als* alter, *als* einem vergangenen Stadium der kapitalistischen Vergesellschaftung angehörender, *als* der Durchsetzung der Demokratie dienender, überhaupt weiteres Beweis- und Illustrationsmaterial hinzuzufügen.

Dabei verdient gerade Lenins Haltung zu den Fragen der Demokratie besondere Aufmerksamkeit. Lenin formuliert nämlich diese Haltung in polemischer Abgrenzung zu den „bürgerlichen" und „kleinbürgerlichen" Demokraten seiner Zeit. Er bemüht sich, über die Demokratie im „bloß bürgerlichen" Sinn hinauszugehen. Er bemüht sich, ein taktisches Verhältnis der sozialistischen Partei zu den demokratischen Forderungen herzustellen. Diese waren in dem zaristischen Rußland (und nicht nur dort) naturgemäß von eminent praktischer und aktueller Bedeutung. „In der Praxis", so heißt es in den „Die sozialistische Revolution und das Selbstbestimmungsrecht der Nationen" überschriebenen Thesen von 1916, „kann das Proletariat nur dann seine Selbständigkeit bewahren, wenn es den Kampf für alle demokratischen Forderungen, die Republik nicht ausgenommen, dem revolutionären Kampf für die Niederwerfung der Bourgeoisie unterordnet" (Lenin Werke Bd. 22, S. 151, Hervorh. P. K.). Und um ja keinen Zweifel an seiner sozialistischen Position aufkommen zu lassen, versäumt er es auch nicht, gleich eingangs der erwähnten Thesen die grundlegende marxistische Herangehensweise an die Frage der Demokratie zu Protokoll zu geben, wonach „die Demokratie eine Staatsform" ist, „die mit dem Absterben des Staates überhaupt ebenfalls verschwinden muß" (ebd. S. 145). Man kann hiernach also mit Fug annehmen, daß Lenin mit das fortgeschrittenste Bewußtsein unter den Sozialisten seiner Zeit zum Ausdruck bringt.

Nur, um diese Fortgeschrittenheit deutlicher hervortreten zu lassen, sei hier im Kontrast dazu der Demokratiefreund Eduard Bernstein erwähnt, der international bekannteste Vertreter des seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts so genannten „Revisionismus" innerhalb der sozialistischen Parteien. Bernstein identifiziert in seinem 1899 erstmals erschienenen Buch „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" offen und ohne Umschweife die Demokratie mit dem Sozialismus. Gerade die Herstellung des „gleichberechtigen Bürgers", den er mit bedeutsamer Miene vom „bevorrechteten Bürger" unterscheidet, macht für Bernstein den Inhalt des sozialdemokratischen Kampfes aus. Daß die deutsche Sozialdemokratie im Ruf der Staatsfeindschaft stehe, leider auch bei einigen ihrer von alten Dogmen nicht lassen könnenden Protagonisten, erklärt er unter anderem

mit jenem Mangel der deutschen Sprache, der sich darin bemerkbar mache, daß sie nicht wie etwa das Französische für die beiden verschiedenen Bürgerkategorien („citoyen" und „bourgeois") verschiedene Ausdrücke besitze [3]. Der Kampf gegen den „Bourgeois" werde daher aus Unwissenheit oder bösem Willen und in völliger Verkehrung der sozialdemokratischen Grundtendenz allzu leicht verwechselt mit dem Kampf auch gegen den „Citoyen". Die Sozialdemokratie ist für Bernstein gewissermaßen das Vollzugsorgan des „theoretischen Liberalismus", wie er durchaus zutreffend die zu Beginn der Französischen Revolution proklamierten und in der Verfassung von 1793 niedergelegten „unveräußerlichen Menschenrechte" nennt. Entsprechend schreibt er: „Daß er", der „theoretische Liberalismus" nämlich, „zunächst als Bourgeoisliberalismus feste Gestalt erhielt, hindert nicht, daß er tatsächlich ein sehr viel weiter reichendes allgemeines Gesellschaftsprinzip ausdrückt, *dessen Vollendung der Sozialismus ist*" [4]. Bleibt noch zu erwähnen, daß Bernstein zum Zeugen seiner theoretischen Großtat Lassalle anruft. Dieser habe den seinerzeitigen Liberalismus – Lassalle starb 1864 – nur deshalb angegriffen, weil er „die Rechte, die er proklamiere, nicht für das Individuum *als solches*" fordere, „sondern nur für das *in besonderer Lage* befindliche Individuum ... " [5].

„Das Individuum als solches", das reine, das abstrakte Individuum! Wenn es stimmt, daß seine Herausbildung als die „subjektive" Seite der kapitalistischen Vergesellschaftung tatsächlich kennzeichnend ist für die vergangenen hundert Jahre Geschichte, wie ich es ja behaupte, dann findet man, daß diese Entwicklung, aber auch die Rolle, die die alte Arbeiterbewegung darin zu spielen hatte, von keinem „Sozialisten" besser widergespiegelt bzw. erfolgreicher prophezeit worden ist als von E. Bernstein. Bernstein hat ja, wie man den Sachverhalt auf den Kopf stellend sagen könnte, auf der ganzen Linie „gesiegt". Jedenfalls muß man, wenn man Bernstein als Ausdruck der historischen Situation der alten Arbeiterbewegung nimmt, nicht lange nach einem Beleg dafür suchen, daß diese Situation geprägt war vom „Kampf ums gleiche Recht". Man kann Bernstein daher nur als Zeugen oder Symptom seiner Zeit behandeln, nicht als jemanden, der ernsthafte Anstalten gemacht hätte, sie zu begreifen.

Anders verhält es sich mit Lenin. Lenin war Revolutionär und formulierte die „demokratischen Forderungen" auf „revolutionäre Weise", wie er selbst es nannte. Dies zu tun, setzt eine gewisse theoretische Distanz zu diesen Forderungen voraus, setzt die Fähigkeit, zumindest aber die Absicht voraus, über den unmittelbaren Aufgaben der Gegenwart zu stehen und über sie hinauszublicken in Richtung Sozialismus. Die Kraft dieses Blickes wurde unter Beweis gestellt durch das lange theoretische Nachbeben, das er unter dem Namen „Leninismus" zeitigte. Solange es sich und wo immer es sich darum handelte, über eine Gegenwart hinauszublicken, die von „demokratischen Aufgaben" gesättigt war, trug deren „revolutionäre Formulierung" Lenins Namen. Welchem dagegen von den heutigen Sozialdemokraten würde es einfallen, sein allfälliges Beben und Zittern, das ohnehin nichts anderes ist als der kurzschlüssige Reflex der unbegriffenen Tageskonjunktur, von einem „Theoretiker" namens Bernstein abzuleiten, der nichts anderes geleistet hat, als den Reigen der Kurzschlüssigen zu eröffnen?

Von daher gesehen ist es also wohl einleuchtend, daß nur mit jemandem vom Kaliber Lenins die theoretische Auseinandersetzung lohnend, aber auch nötig ist. Gerade weil er theoretisch mehr war als der platte Abdruck seiner Zeit, gerade weil er theoretisch über den Gegenwartsaufgaben, über der Tageskonjunktur zu stehen versucht, gerade deshalb ist die Versuchung groß, Lenin (oder Luxemburg oder Trotzki etc.) ganz herauszulösen aus dem seinerzeitigen historischen Zusammenhang und ihn in eine Art theoretischen Universalschlüssels zu verwandeln, der er nicht sein kann. Denn selbstverständlich erscheint auch bei Lenin seine Zeit nicht nur als *Gegenstand* der Theorie, sondern auch *in dieser selbst*, in der Weise, wie der Gegenstand wahrgenommen und behandelt wird. Und ich verkünde keine Neuigkeit, wenn ich sage, daß wir einen geschichtlichen Abschnitt erst dann wirklich begriffen haben, wenn es uns gelingt, ihn *mitsamt* seinen theoretischen Konzepten und Fragestellungen zu verstehen. Erst dann sind wir theoretisch jenen historischen Schritt über ihn hinaus, von dem wir damit gleichzeitig dokumentieren, daß er praktisch vollzogen ist.

2. Die Problemstellung im Jahre 1916

Mit dem Verhältnis von Demokratie und Kapitalismus bzw. Demokratie und Sozialismus beschäftigt sich Lenin ausführlich im Jahre 1916. Meine Untersuchung stützt sich daher zunächst auf Texte Lenins aus dieser Zeit. Der gegebene Anlaß für diese Texte ist eine seit dem Jahre 1915 innnerhalb der bolschewistischen Partei aufgekommene Richtung, die Lenin als „imperialistischen Ökonomismus" bezeichnet. Die Vertreter dieser Richtung wandten sich gegen das „Selbstbestimmungsrecht der Nationen", eine der zentralen Losungen aus dem demokratischen Minimalprogramm der Bolschewiki. Sie erklärten diese Forderung für Illusionär und unlogisch. Da der Imperialismus seinem ökonomischen Wesen nach nun einmal auf der Ausplünderung und Unterwerfung fremder Länder beruhe, sei diese Forderung nicht zu verwirklichen, solange es den Imperialismus gebe, sie erübrige sich aber auch sogleich mit seinem Sturz, mit der sozialistischen Revolution. Also handele es sich darum, dieser sozialistischen Revolution auf dem schnellsten Wege zum Durchbruch zu verhelfen. Die Massen müßten über den Imperialismus, über die Ursachen des Elends, in das der imperialistische Weltkrieg sie gestürtzt habe, aufgeklärt werden, sie dürften nicht durch die Chimäre der „Selbstbestimmung" von der sozialistischen Revolution abgelenkt werden. Mehr noch, die Losung der „Selbstbestimmung der Nationen" sei direkt *gegen* den Sozialismus, *gegen* die internationale Arbeiterrevolution gerichtet, denn sie laufe schließlich ihrer inneren Logik nach auf nichts anderes hinaus als auf die berüchtigte „Vaterlandsverteidigung", eben auf jene Parole, mit welcher *sämtliche* kriegführenden imperialistischen Staaten, gleichviel ob republikanisch oder monarchistisch verfaßt, ihre jeweiligen Völker dazu anhielten, einander gegenseitig niederzumetzeln.

In seiner Antwort auf diese Vorwürfe weist Lenin von vornherein darauf hin, daß die Gegner der „Selbstbestimmung" kein einziges Argument anführten, „das nicht mit dem gleichen Recht gegen die Demokratie schlechthin angeführt werden könnte" (LW 23, S. 13). Er referiert daher die Position der „imperialistischen Ökonomisten" im Hinblick auf das „Verhältnis des Marxismus zur Demokratie überhaupt" (ebd.). In der „Antwort an P. Kijewski", einen seiner Opponenten [6], kennzeichnet er dessen Haltung zur Demokratie folgendermaßen: „ ... der Imperialismus *ist* die Verneinung der Demokratie; 'also' ist die Demokratie im Kapitalismus 'unrealisierbar'. Der imperialsitische Krieg ist sowohl in den rückständigen Monarchien als auch in den fortschrittlichen Republiken eine himmelschreiende Verletzung jeder Demokratie; 'also' hat es keinen Sinn, von 'Rechten' (d. h. von Demokratie!) zu reden. Dem imperialistischen Krieg kann man 'nur' den Sozialismus 'entgegenstellen', der 'Ausweg' ist nur der Sozialismus; 'also' ist es ein Betrug oder eine Illusion oder eine Verdunkelung, wenn man im Minimalprogramm, d. h. schon im Kapitalismus, demokratische Losungen aufstellt" (LW 23, S. 13 f.).

Lenin nennt diese Position „Ökonomismus", da hierbei das „ökonomische Wesen" des Imperialismus in einer Weise verabsolutiert werde, die alle Besonderheiten und Bewegungsspielräume im Bereich des „politischen Überbaus" leugne. Er nennt diese Position „imperialistisch", da sie, starr und dogmatisch festhaltend an der immer gleichen, auswendig gelernten Parole „Gegen die Vaterlandsverteidigung", die Unterschiede zwischen den unterdrückenden und den unterdrückten, abhängig gehaltenen Nationen übersehe und letzteren angesichts der *vorhandenen* imperialistisachen Annexionen und Kolonialreiche die Hände binde. Mit anderen Worten, die „imperialistischen Ökonomisten" gebärdeten sich in ihrer Phraseologie radikal „links", blieben aber in der gegebenen historischen Situation, in der es neben den „fortgeschrittenen Ländern (England, Frankreich, Deutschland u. a.)", deren „nationale Frage längst gelöst" sei, eine ganze Reihe „*noch* unterdrückte(r) und kapitalistisch unentwickelte(r) Nationen" gebe, in praktisch revolutionärer Hinsicht steril. Da die unentwickelten Nationen „noch *objektive* gesamtnationale Aufgaben" zu lösen hätten, also „*demokratische* Aufgaben, die Aufgaben des Sturzes der Fremdherrschaft" (LW 23, S. 52), sei die gegenwärtige Situation dadurch gekennzeichnet, daß in ihr „der Bürgerkrieg des Proletariats gegen die Bourgeoisie in den fortgeschrittenen Ländern mit einer *ganzen Reihe* demokratischer und revolutionärer Bewegungen verbunden" sei (ebd. S. 53). Um die Reinheit ihrer Prinzipien besorgt, müßten die „imperialistischen Ökonomisten"

tatenlos dem imperialistischen Treiben zusehen.

Es handelt sich also um das altbekannte Problem, mit Prinzipien, die „im allgemeinen" richtig sind, in einer konkreten Situation konkret umgehen zu können. In der Auseinandersetzung mit dieser dogmatischen „Karikatur auf den Marxismus" ergeben sich für Lenin immer wieder Gelegenheiten, über das Verhältnis des „Allgemeinen zu dem Besonderen" (LW 22, S. 353), des „Teils zum Ganzen" (ebd. S. 357) etc. Reflexionen des Inhalts anzustellen, daß man diese verschiedenen Momente der Wirklichkeit bzw. diese verschiedenen Abstraktionsniveaus bei der theoretischen Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht miteinander unvermittelt kurzschließen oder platt unmittelbar identifizieren dürfe. Auch heute wird diesen Reflexionen kein Marxist seine Zustimmung verweigern.

Tatsächlich handelt es sich bei den „imperialistischen Ökonomisten", wenn man sie einmal nur nach ihrer „Methode" betrachtet, um einen typischen Fall von Unmittelbarkeit oder Unvermitteltheit, und es ist hier vielleicht angebracht, dieser methodischen Eigenart, die Lenin nicht ausdrücklich auf den Begriff bringt, etwas ausführlicher nachzuspüren. Ein theoretischer Begriff, Imperialismus, der die Totalität einer ganzen Geschichtsepoche unter sich zu subsumieren beansprucht, wird unvermittelt kurzgeschlossen mit einem bestimmten empirischen Moment innerhalb dieser Epoche. Der *Begriff* Imperialismus wird also unmittelbar gleichgesetzt, mit dem bestimmten empirischen *Aussehen*, das er 1915/16 angenommen hatte. Jede empirische Einzelheit, da sie ja bestimmt ist, vom Imperialismus „verursacht" zu sein, wird damit in ihrem Eigengewicht negiert und einem politischen Handeln entzogen, das etwa unmittelbar auf diese Einzelheit gerichtet wäre.

Um nichts anderes würde es sich handeln, wenn man heute etwa einem Protest gegen die Rheinvergiftung mit dem Argument entgegentreten würde, es läge schließlich in der Logik des Kapitalismus, daß er gegenüber den natürlichen Voraussetzungen der Produktion rücksichtslos sein „müsse", und daß folglich der Kampf gegen diese „eigentliche Ursache", gegen den Kapitalismus, nicht aber gegen die aktuell aufgetretene Rheinvergiftung zu führen sei. Es ist leicht zu ersehen, daß eine solche Argumentation, die zwei Momente ein und derselben Wirklichkeit gleichberechtigt nebeneinanderstellt und damit den Eindruck erweckt, als wäre hier eine Entscheidung zu treffen zwischen zwei voneinander völlig verschiedenen „Dingen", auf die das Handeln zu beziehen sei, und von denen nur das eine das „richtige" sein könne, eine Logik beinhaltet, die derjenigen entspricht, die in der mechanischen Physik zur Anwendung kommt. Diese läßt als „Erklärung" eines Ereignisses bekanntlich nur seine streng kausale Verknüpfung mit einer oder mehreren vorausgegangenen Ursachen gelten. Mit der Festlegung dieser logischen Reihenfolge ist dann natürlich auch der zur Behebung des Übels einzuschlagende Weg festgelegt. Weiterhin ist ersichtlich, daß diese Art von Logik nur auf Dinge angewendet werden kann, die sich außerhalb voneinander befinden und äußerlich aufeinander einwirken, daß somit der Kapitalismus oder Imperialismus, sobald er in diesem formal-logischen Sinn zur „Ursache" bestimmter empirischer Erscheinungen ernannt worden ist, etwas anderes geworden ist als der zusammenfassende, übergreifende Begriff dieser Erscheinungen, daß er etwas anderes geworden ist als diese Erscheinungen selbst, wie sie sich auf einem bestimmten Abstraktionsniveau, wie sie sich in ihrer Gesamtheit und in ihrem Zusammenhang betrachtet darstellen, und daß er stattdessen *aus* diesen empirischen Verhältnissen *hinaus*verlagert und als ein „Ding für sich" diesen Verhältnissen als ihr „erster Anstoß" vorangestellt worden ist. „*Wenn* Kapitalismus, *dann* ..." folgt dieses und jenes mit naturgesetzlicher Notwendigkeit, so lautet die immer wiederkehrende Denkfigur solcher Kurzschluß-Marxisten, die die Unvermitteltheit ihres Denkens zur Sabotage benutzen können von in der Tat *jeglichem* praktischen Handeln. Denn dieses Handeln kann ja als solches immer nur gerichtet sein gegen *bestimmte* empirische Ereignisse, Mißstände, Leiden etc., wohingegen „der" Kapitalismus kein solches bestimmtes Ding ist, sondern der zusammenfassende Begriff für eine sich in dauernder widersprüchlicher Bewegung befindende Totalität von Produktionsverhältnissen, in die hinein auch dieses je bestimmte praktische Handeln fällt.

Folgerichtig ist Lenins Argumentationsstrategie darauf gerichtet, die von seinen Gegnern vorgenommene unmittelbare, streng kausale Verknüpfung von „Begriff" und „Empirie", wie ich es nenne, zu lockern. Zum Beispiel weist er darauf hin, daß das „große Finanzkapital eines Landes" ohne weiteres

dazu imstande sei, auf „rein ökonomische(m) Weg" zu expandieren: durch den „*Aufkauf* von Unternehmen, Betrieben und Rohstoffquellen", woraus sich ein entsprechender politischer Spielraum für das „Selbstbestimmungsrecht der Nationen" ergebe. „Die ökonomische 'Annexion' ist *durchaus* 'realisierbar' ohne die politische und begegnet uns ständig" (LW 23, S. 36). Es könne „für die Trusts, für *deren* imperialistische Politik, für *deren* imperialistischen Krieg *zuweilen* direkt *vorteilhaft*" sein, so schreibt Lenin im Hinblick auf gewisse im Verlauf des Weltkriegs vorgekommene Ereignisse, bei denen Regimenter einer unterdrückten Nationalität (wie etwa der tschechischen) dem „eigenen" (etwa dem österreichisch-ungarischen) Imperialismus den Rücken gekehrt und sich dem gegnerischen angeschlossen hatten, „*einzelnen* kleinen Nationen möglichst weitgehende demokratische Freiheit einschließlich der staatlichen Unabhängigkeit zu gewähren, um nicht den „eigenen" militärischen Operationen zu schaden" (LW 23, S. 43).

Wenn wir für den Augenblick einmal davon absehen, daß Lenin seine Argumente mit den Kategorien der „Ökonomie" und der „Politik" vorträgt, und also *deren* formal-logische Verknüpfung miteinander zu lockern versucht, dann können wir, auf unserem Kategorienpaar von „Begriff" und „Empirie" beharrend, seine Position vielleicht folgendermaßen zuendeformulieren: Der Imperialismus, so würde Lenin demzufolge sagen, muß nicht so aussehen, wie er jetzt, 1916, aussieht; er bedarf nicht unbedingt der Kolonialreiche, um die der gegenwärtige Krieg unter anderem geführt wird; er kann durchaus Imperialismus bleiben und doch das „Selbstbestimmungsrecht der Nationen" formell anerkennen.

Ganz genau im gleichen Sinn verfährt Lenin mit der „Demokratie im allgemeinen": Der „Demokratismus" ist „ökonomisch 'auf dem Boden der bestehenden Ordnung', d. h. im Kapitalismus, durchaus möglich... und (wird) ausnahmsweise im Kapitalismus verwirklicht...: zu einem Teil in einem, zu einem anderen Teil in einem anderen Staat" (LW 23, S. 66). Die logische „Unrealisierbarkeit" oder „Undurchführbarkeit" einzelner demokratischer Reformen, wie etwa des Selbstbestimmungsrechts, ist nicht in jenem „absoluten ökonomischen Sinn" aufzufassen, in dem etwa das Proudhonsche „Arbeitsgeld" oder die „Abschaffung der Krisen" undurchführbar sind, sondern lediglich im „relativen politischen Sinn", worunter zu verstehen ist, daß sie nur „ohne eine Reihe von Revolutionen 'undurchführbar'" sind (LW 22, S. 145 u. 146). Lenin besitzt an einer Stelle sogar die theoretische Konsequenz, sich so weit über die „antidemokratischen" Zustände seiner Zeit zu erheben, daß er, wenn auch vage, den logischen *Zusammenhang* von Demokratie und Kapitalismus anspricht, wonach die „politische Demokratie ... theoretisch für den 'reinen' Kapitalismus (die Anführungszeichen weisen darauf hin, daß der Kapitalismus dieser „Reinheit" zu Lenins Zeiten ermangelte, P. K.) die normale Form des Überbaus *über* dem Kapitalismus" ist (LW 22, S. 332).

Von heute aus gesehen, siebzig Jahre nachdem dies geschrieben wurde, gibt es nicht den leisesten Zweifel daran, daß Lenin recht hatte. Wenn man sich vergegenwärtigt, in welchem Ausmaß, mit welcher Selbstverständlichkeit die Demokratie selbst in den „linkesten", revolutionär sein wollenden Köpfen *herrscht*, buchstäblich *herrscht*, dergestalt, daß es wohl noch nie ein Ausplünderungssystem gegeben hat – ein so gigantisches, das buchstäblich drei Vierteln der Erdbevölkerung die Kehle zuschnürt, ohnehin nicht –, das in seiner eigenen Machtbasis friedlicher und frommer funktioniert hätte als der moderne Imperialismus, der es sogar fertigbringt, seine ureigensten Prinzipien, die Prinzipien der tauschvermittelten Gesellschaft, zu den Prinzipien und Glaubenssätzen seiner Opfer und vermeintlichen Gegner zu machen, der es fertigbringt, „Menschenrechts-Konferenzen" einzuberufen, ohne daß die Welt vor bitter-höhnischem Lachen auf den Rücken fällt, wenn man sich dies alles vergegenwärtigt, dann mischt sich in die Anerkennung, die wir Lenins Plädoyer für den „demokratischen Kampf" ohne weiteres zollen müssen, unwillkürlich eine Prise des Unbehagens. Könnte man Lenin, wenn man seine Äußerungen zur „Möglichkeit" der Demokratie *im* Kapitalismus auf die gesamte nachfolgende historische Entwicklung bezieht, könnte man ihn dann nicht ebensogut, wie man ihn als Revolutionär ansehen muß, als Vorkämpfer des modernen, des demokratischen Imperialismus ansehen? Sicher kann man das. Meiner Meinung nach muß man das sogar tun. Denn von der Oktoberrevolution ging ohne Zweifel der mächtigste Demokratisierungsimpuls aus, den die Menschheit in diesem Jahrhundert kennt; ein Impuls,

der im modernen sozialen Rechtsstaat ebenso aufscheint, wie er sich selbst auch noch in der sozialen Demagogie des Faschismus bemerkbar gemacht hat.

Aber nur ein Spießbürger läßt sich von dieser Dialektik der Geschichte verblüffen und zieht daraus womöglich den Schluß, man könne oder dürfe von Lenin nichts lernen, alles Kämpfen sei „vergeblich" gewesen, „man hätte nicht zu den Waffen greifen dürfen" etc. Ganz im Gegenteil. Auch hierzu, was die „Geschichte insgesamt", was die „geschichtliche Grundtendenz" anlangt, ergriff Lenin das Wort. Auch in dieser Hinsicht hatte er sich nämlich mit Zeitgenossen auseinanderzusetzen, die, wie etwa Kautsky, mit dem Hinweis auf eben so eine „Grundtendenz", mit dem Hinweis auf einen möglichen, zukünftigen „Ultraimperialismus" ihre opportunistische Haltung gegenüber den sozialistischen Gegenwartsaufgaben zu bemänteln versuchten. Lenin bestreitet nicht, daß es eine neue „Epoche des Imperialismus" geben könne, daß ein „relativ friedliche(r), relativ konfliktlose(r), relativ katastrophenfreie(r) Ultraimperialismus" *denkbar* sei, ein Imperialismus, wie ich von heute aus hinzufügen möchte, der etwa demjenigen ähnlich sehen könnte, den wir, verteilt auf zwei bis drei Machtblöcke, in den letzten vierzig Jahren genießen durften. Aber Lenin bestreitet völlig zu Recht, daß diese Spekulation auf eine mögliche, zukünftige Entwicklung, wie sie Kautsky 1915, mitten im Weltkrieg, angestellt hat, den marxistischen Revolutionär der Pflicht entheben kann, sich zur *gegebenen* Situation konkret zu verhalten. Kautsky, so schreibt er im Dezember 1915, leugne „die akuten Aufgaben der Gegenwart ... , um sich Träumen von zukünftigen, nicht akuten Aufgaben hinzugeben" (LW 22, S. 104 u. 106).

Diese Herangehensweise an die „Geschichte insgesamt" hat durchaus grundsätzlichen Charakter. Wir sollten sie uns auch heute zum Vorbild nehmen. Die Menschen machen die „Geschichte", aber sie machen sie nicht um dieses Begriffes „Geschichte" willen, wie er sich aus der theoretischen Zusammenfassung der „Ereignisse" ergibt. Diese „Ereignisse" sind bei näherem Zusehen eben nichts anderes als das praktische Verfolgen der Interessen, wie sie sich für die Menschen unter den je vorhandenen Umständen unmittelbar ergeben. Nur der Spießbürger kann sich einbilden, daß die „historischen Ziele", die „Werte", die eine Massenbewegung oder auch ihr Ausbleiben begleiten, den „Grund" abgeben für den geschichtlichen Verlauf [7]. Nur der Spießbürger kann hoffen, mit der „richtigen" Formulierung von „Menschheitszielen" die je unmittelbaren Interessen der gegenwärtig lebenden Generationen überlisten zu können. Und ebenso wird es nur der Spießbürger unternehmen, vom historischen „Resultat" her die seinerzeitigen „Intentionen" „gut" oder „schlecht" zu finden. Die Revolutionäre von 1916 hatten sich mit anderen Worten nicht mit dem Imperialismus „überhaupt", sondern mit dem Imperialismus von 1916 auseinanderzusetzen. Von diesem konnte es für sie keineswegs ausgemacht sein, ob er nicht demnächst würde dem Sozialismus weichen müssen [8].

Es ist also nicht erlaubt, die Leninschen Sätze von 1916 danach zu beurteilen, daß sich aus ihnen die *Möglichkeit* des heutigen demokratischen Imperialismus extrapolieren läßt. Oder vielmehr, gerade *weil* 1916 eine „neue Epoche" des Imperialismus *nur* als Möglichkeit vorhanden war, konnte sie nicht bestimmend sein für die „Realpolitik" der seinerzeitigen Revolutionäre. Sogar umgekehrt: Um als Revolutionäre *handeln* zu können, *mußten* sie direkt eine solche Gewichtung der voraussichtlichen Entwicklung vornehmen, die von heute aus wie eine Verkehrung der „Wahrscheinlichkeiten" aussieht. Sie *mußten* also die demokratische Reform *im* Kapitalismus als die „Ausnahme" betrachten statt als das notwendige Moment seiner Entwicklung, und in den „zur Demokratie strebenden Massen" (LW 23, S. 14) daher die herannahende sozialistische Revolution erblicken. Überflüssig zu sagen, daß die „imperialistischen Ökonomisten" keinerlei praktizierbare revolutionäre Alternative anzubieten hatten. Wenn ihre doktrinäre Logik die Logik der Epoche ausgedrückt hätte, dann hätte es *nicht einmal* zur Demokratisierung kommen dürfen. Lenin hatte ihnen gegenüber sowohl im realpolitischen als auch im historischen Sinn recht, wenn auch das letztere Rechthaben ihm nicht zu Bewußtsein kommen und jedenfalls nicht in seiner Absicht liegen konnte.

3. Lenins theoretische Defensive

Fatal wäre es allerdings, wenn wir um dieses seinerzeitigen Rechthabens willen auch heute noch die seinerzeitige Optik Lenins beibehalten würden. Lenin konnte seine Epoche nicht in jenen objektiven Zusammenhang einordnen, der sich für uns inzwischen ergeben hat. Er konnte seine Epoche, die nach meiner Einschätzung bis in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg reicht, nicht bestimmen als die Epoche der Herausbildung des modernen, weltumspannenden Kapitalismus. Er konnte die alte Arbeiterbewegung, die für ihn selbstverständlich die Arbeiterbewegung „schlechthin" sein mußte, nicht betrachten als das aktive Moment innerhalb des kapitalistischen Demokratisierungsprozesses, das sie letztlich geworden ist. Nur, wenn er diese späterhin erfolgte Entwicklung, die sich inzwischen auch in Rußland selbst bemerkbar zu machen beginnt, nur wenn er diese damals nur als Möglichkeit vorhandene Entwicklung seinen Argumenten gegen die „imperialistischen Ökonomisten" hätte zugrundelegen können – was bedeutet hätte, als sozialistischer Revolutionär abzudanken – , nur dann hätte er seinen Widersachern gegenüber in die theoretische Offensive gehen können. So aber, als Praktiker der Revolution, bleibt er in theoretischer Hinsicht defensiv.

Lenin teilt nämlich *grundsätzlich* den theoretischen Ansatz seiner Kritiker. Er teilt deren Voraussetzung, daß der Imperialismus die Negation der politischen Demokratie bedeutet, und er bekräftigt dies immer und immer wieder: „Der politische Überbau über der neuen Ökonomik, über dem monopolistischen Kapitalismus (Imperialismus ist monopolkistischer Kapitalismus) ist die Wendung *von* der Demokratie *zur* politischen Reaktion. Der freien Konkurrenz entspricht die Demokratie. Dem Monopol entspricht die Reaktion... Sowohl in der Außenpolitik wie auch gleicherweise in der Innenpolitik strebt der Imperialismus zur Verletzung der Demokratie, zur Reaktion. In diesem Sinne ist unbestreitbar, daß der Imperialismus 'Negation' der *Demokratie überhaupt*, der *ganzen Demokratie* ist, keineswegs aber nur *einer* demokratischen Forderung, nämlich der Selbstbestimmung der Nationen" (LW 23, S. 34).

Der Streit dreht sich lediglich, wie schon gesagt, um die *Beschaffenheit* dieser „Negation", um die Frage also, inwieweit diese „Negation" logisch *absolute* und inwieweit sie lediglich „politisch *relative*" Geltung besitzt, inwieweit sie demokratische Losungen zur Augenwischerei werden läßt und inwieweit sie es gestattet oder sogar zwingend vorschreibt, solche Losungen zum Hebel der sozialistischen Massenaktion zu machen. Lenin beschränkt sich darauf, die Absolutheit dieser „Negation" zu leugnen (weshalb er dieses Wort in Anführungszeichen setzt) und die kurzschlüssige Verknüpfung von Begriff (Imperialismus) und Empirie (antidemokratisch), wie ich es oben genannt habe, zu lockern.

Der historische Hintergrund, vor dem seine defensive, im theoretischen Sinn defensive Grundposition angesiedelt ist, erhellt vielleicht ein wenig aus dem, was Lenin zur Frage der Ehescheidung schreibt: „Das Recht auf Ehescheidung", so meint er, „wird im Kapitalismus in der Mehrzahl der Fälle nicht realisierbar sein..." (LW 23, S. 67). Es ist für uns Heutige schwer, uns das gesellschaftliche Milieu anschaulich zu machen, in dem so etwas im Ton größter Selbstverständlichkeit gesagt werden konnte von einem Mann, der immerhin die „Diktatur des Proletariats" auf die seinerzeitige Tagesordnung gesetzt hatte. Von heute aus gesehen, da auf jede Eheschließung nahezu eine Ehescheidung kommt, da sich ein ganzer Geschäftszweig von Scheidungsrichtern und -anwälten nebst zugehörigen Beratungsinstitutionen und entsprechenden Literaturproduzenten etabliert hat, da die „partnerschaftliche" Lebensform zur Normalität zu werden beginnt bzw. schon längst geworden ist, da täglich der „Tod der Ehe" verkündet wird, ohne daß dies alles den Kapitalismnus daran gehindert hätte, prächtig zu gedeihen, von heute aus muten uns jene Zeiten, in denen noch um das *Recht* auf Ehescheidung gerungen werden mußte, nachgerade mittelalterlich an. Und sicher ist der Schluß erlaubt, daß sie es in vieler Hinsicht auch waren. Vor allem scheint mir diese Äußerung klar zu beweisen, daß es sich bei der ganzen Auseinandersetzung um die Frage der Demokratie wirklich um nichts anderes handelte als um den ganz banalen (vom Standpunkt der kommunistischen Aufhebung dieser Verkehrsform banalen) Bereich der „bürgerlichen Rechte", nicht etwa um den Kampf für die „eigentliche" oder „nicht-bürgerliche" oder „proletarische Demokratie", die nach meiner Auffassung ohnehin einen Widerspruch in sich darstellt[9]. Vielleicht wird vor diesem Hintergrund auch verständlich, warum in Lenins und seiner Zeitgenossen Vorstellung die

Demokratie und der Sozialismus ganz nahe beieinanderliegen mußten; dieser die Steigerungsform von jener, keineswegs ihre Negation. Der Schritt, den Bernstein tat, indem er gleich dazu überging, den Sozialismus mit der „vollendeten" Demokratie zu identifizieren, war also zu seiner Zeit gar nicht so groß und absurd, wie es uns heute erscheinen muß. Um das Bild nicht nur Bernsteins, sondern das seiner Zeit noch zu ergänzen, sei hier auch erwähnt, daß Bernstein es sogar fertigbrachte, die Ausdehnung des Schulbesuchs in England von 4,38 % der Bevölkerung im Jahre 1865 auf 14,2 % im Jahre 1896, Elementarschulen sind gemeint, „einen ganz bedeutenden Fortschritt in der Richtung zum Sozialismus, wenn nicht im (!) Sozialismus" zu nennen [10]. Daß das „sozialistische" Rußland von 1920 weit davon entfernt war, über diese Bestimmung von „sozialistischem Fortschritt" hochmütig die Nase rümpfen zu können, zeigen die Zahlen einer von Lenin im Januar 1923 zitierten statistischen Erhebung. Danach waren 1920 im fortgeschrittensten Teil Rußlands („Europäisches Rußland") gut zwei Drittel der Gesamtbevölkerung Analphabeten. Lenin gelangt denn auch zu dem nicht gerade kühnen Urteil, „daß es bei uns sogar um die bürgerliche Kultur sehr schwach bestellt ist" (LW 33, S.447):

Mit diesen knappen empirischen Hinweisen auf das gesellschaftliche „Klima", auf die „Atmosphäre", die die alte Arbeiterbewegung umgab und der sie angehörte, ist natürlich der eigentliche theoretische Kern von Lenins „Defensive" noch nicht genannt. Mit solchen auf die Empirie geworfenen Schlaglichtern, die sich noch um zahlreiche Beispiele von Rückständigkeit und mittelalterlichem Patriarchalismus vermehren ließen [11], kann man sich nur veranschaulichen, unter welchem Druck die theoretische Behandlung des Demokratiethemas seinerzeit gestanden hat, den theoretischen Fehler selbst haben wir damit noch nicht herausgearbeitet. Er erscheint in seiner konzentriertesten Form in dem folgenden Absatz:

„Die demokratische Republik widerspricht 'logisch' dem Kapitalismus, da sie 'offiziell' den Reichen und den Armen gleichsetzt. Das ist ein Widerspruch zwischen der ökonomischen Basis und dem politischen Überbau. Zum Imperialismus steht die Republik im gleichen Widerspruch, vertieft und vervielfacht dadurch, daß die Ablösung der freien Konkurrenz durch das Monopol die Realisierung der verschiedenen politischen Freiheiten noch mehr 'erschwert'" (LW 23, S. 38).

Ich will versuchen, die hier waltende Logik, die Lenin zwar durchweg in ironische Anführungszeichen setzt, aber gleichwohl seiner gesamten Argumentation zugrundelegt, zu entschlüsseln. Zunächst scheint mir kein Zweifel daran zu bestehen, daß diese „Logik" eine Vorstellung oder ein Bild des Privateigentums voraussetzt, in dem dieser Rechtstitel, der das (kapitalistische) Privateigentum ist, nicht als gesellschaftliche Verkehrs*form* gedacht wird, sondern immer schon als die gleichsam biologische oder persönliche Kategorie des „Privateigentümers" [12]. Das Privateigentum, das sind ganz unmittelbar die „Privateigentümer", Menschen, die mit der „Eigenschaft" ausgestattet sind, Privateigentümer von Produktionsmitteln zu sein. Um sich volkstümlich auszudrücken, setzt Lenin sogar noch eine Trivialität drauf und spricht (wohl auch im Hinblick darauf, daß im zaristischen Rußland natürlich auch die adligen Grundbesitzer und der Amtsadel in die Ausbeuterkategorie gehören) gleich von den „Reichen". Auf dieser Grundlage ergibt sich dann wie von selbst die Argumentationsfigur: Reiche gibt es wenige, Arme gibt es viele, *also* widerspricht die Demokratie „logisch" dem Kapitalismus, d. h. dem Interesse der „Reichen", denn sie gibt Arm und Reich die gleiche Stimme und verschafft so den Armen ein Übergewicht über die Reichen, das diese fürchten müssen. Das gleiche Rechenexempel erklärt auch sofort, warum sich der Widerstand der Reichen gegen die Demokratie im monopolistischen Kapitalismus verstärken muß. In der Epoche des Konkurrenzkapitalismus war die Zahl der Kapitalisten groß, der durchschnittliche Kapitalist, oft nur ein Werkstattinhaber mit drei oder vier Lohnarbeitern, klein, *also* waren die Chancen der Demokratie angesichts dieser „homogenen Sozialstruktur" gut, besser jedenfalls als im Monopolkapitalismus, wo die jetzt bedeutend *verminderte* Zahl von dafür um so größer und mächtiger gewordenen Kapitalisten die Demokratie, die ja die politische Herrschaft der *Mehrheit* bedeutet, um so mehr hassen und fürchten muß. Ganz offensichtlich ist dies des Pudels Kern. Das Privateigentum, immer als Person vorgestellt, als „Reicher" [13], *schrumpft* zahlenmäßig im Monopolkapitalismus, entsprechend *wächst* die „eigentumslose Masse", *also* ... könnt ihr euch *ausrechenen*, was

die Demokratie für den Imperialismus bedeutet. Ganz offensichtlich handelt es sich *sowohl* bei Lenin *als auch* bei seinen Widersachern um diese, mit Verlaub, Milchmädchenrechnung, die gerade die differentia specifica des Kapitalismus außer acht läßt, nämlich, daß dieses Produktionsverhältnis, indem es sich herstellt, die Individuen gerade nicht mehr persönlich aufeinander bezieht, sondern sich ihnen gegenüber zu einer in der Wert*form* und in der (auch politischen) Rechts*form* waltenden *Sache* verselbständigt, deren immer *unpersönlicher* werdender Zwang ihnen gemäß der Ideologie, unter der sie ihn selbst produzieren, als ihr „Fortschritt in der Freiheit" vorkommt.

Daß die *Zahl* der Privateigentümer aufgerechnet werden kann gegen die *Zahl* der Wahlberechtigten, denn um nichts andres handelt es sich bei unserer „Logik", setzt ein gemeinsames *Bezugssystem*, einen gemeinsamen *Maßstab* voraus, vor dessen Hintergrund diese beiden Kategorien miteinander vergleichbar werden, ja, der sie überhaupt erst als solche Kategorien, als Privateigentümer und als wahlberechtigten Staatsbürger, konstituiert. Ein Bewußtsein, das diesen „Maßstab" verwendet, das *mit* diesem „gemeinsamen Dritten" denkt (anstatt darüber nachzudenken), gelangt dann zu der Wahrnehmung: *Gleichheit* im „politischen Überbau", *Ungleichheit* in der „ökonomischen Basis", das ist der *Widerspruch* zwischen Demokratie und Kapitalismus. Dieser Maßstab, der es erlaubt, „Politik" und „Ökonomie" anhand des Prinzips der Gleichheit und der Ungleichheit aufeinander zu beziehen, ist das Resultat eines Abstraktionsprozesses, demjenigen analog, der mit dem Austausch qualitativ verschiedener Arbeitsprodukte vollzogen wird. In der Tat handelt es sich um mehr als nur um eine Analogie.

Wir haben im ersten Teil gesehen, daß der Tauschakt (logisch) der Vollzug einer Abstraktion ist sowohl an den zu tauschenden Gegenständen, von deren stofflichen Eigenschaften er absieht, indem er ihnen zugleich die nicht-stoffliche „Eigenschaft" verleiht, *Wert* zu besitzen, als auch an den ihn tätigenden Menschen, deren gesellschaftliche Praxis des Tausches sie füreinander zu lauter Privateigentümern macht und sich damit für einen jeden von ihnen ebenfalls in eine Reihe von „Eigenschaften" verkehrt, von *Rechten* nämlich, deren „Träger" sie sind als die „Menschen schlechtin", für die sie sich halten. Wir haben weiter gesehen, daß diese mit dem Tauschakt vollzogene Abstraktion, fortgebildet zum Kapitalverhältnis (worin sie als solche erst voll gültig wird), die an ihr selbst *ungesellschaftliche* (da nur als *Eigenschaft* von ansonsten in ihrer Unmittelbarkeit belassenen „Dingen" und „Menschen" erscheinende) *Form* ist, in welcher sich ihr gegenteiliger *Inhalt*, die *unmittelbare Vergesellschaftung* der stofflichen Produktion, entwickelt. Und wir haben schließlich gesehen, daß dieser Widerspruch von (ungesellschaftlicher) *Form* und (gesellschaftlichem) *Inhalt* ein *prozessierender Widerspruch* ist, ein historisch sich entfaltender und in dieser Entfaltung sich zuspitzender Widerspruch, dergestalt, daß direkt gegenläufig zum realen, materiellen, *stofflichen Zusammenhang*, der die Gesellschaft immer mehr wird, jene Form *der Zusammenhanglosigkeit* sich ausbreitet, die alle Dinge und Menschen nur *mittelbar* aufeinander bezieht, als Träger von „Wert" und von „Rechten" [14].

Es scheint mir nun offensichtlich zu sein, daß Lenin mit den Kategorien, die er zur Bestimmung von „ökonomischer Basis" und „politischem Überbau" verwendet, innerhalb der Sphäre jener Abstraktionen, Wert und Recht, verbleibt, die dem über den Warentausch vermittelten gesellschaftlichen Zusammenhang eigen sind. Indem er die *Ungleichheit* von „Reichen" und „Armen" auf die Seite der „ökonomischen Basis" setzt, kennzeichnet er diese „Basis" unzweifelhaft mit einem Kategoriensystem, das der Rechtsform, nämlich dem vom Tauschakt konstituierten Privateigentum angehört. Denn bloß dann, wenn man die Eigentumskategorie im formalen, rechtlichen Sinn verwendet, kann man dahin gelangen, die „Ökonomie" so zu bestimmen, daß sie, gereinigt von aller stofflichen Qualität, ihr Problem und ihr Merkmal nur noch in einem Unterschied der Quantität, im Gegeneinander von „viel" und „wenig", von „reich" und „arm" besitzt. Ebenso gehört natürlich die Demokratie, die politische *Gleichheit*, in den Bereich der Rechtsform. Wir gelangen damit zu dem Ergebnis, daß hier die Rechtsform mit sich selbst in Widerspruch getreten ist. Sie hat gewissermaßen die beiden „Seiten" des Widerspruchs, die „ökonomische Basis" und den „politischen Überbau", gleichzeitig zu bedienen, sie leiht ihr Kategoriensystem an beide „Sphären" gleichermaßen aus und konstituiert sie damit natürlich überhaupt erst als solche voneinander „relativ" unabhängige Sphären. Das führt zu einer Art verkehrter Optik, die man die „wechselseitige Fopperei" der Kategorien nennen könnte. Das Privateigentum – in der

seinerzeitigen empirischen Gestalt „die Reichen" genannt – bekommt mächtig Angst vor der Demokratie, obwohl diese nur ein reiferes Stadiuim seiner selbst darstellt, einen höheren Grad von Verrechtlichung der Gesellschaft als jener es ist, auf dem das Privateigentum nur erst als „Privateigentümer" ist. Umgekehrt muß sich die Demokratie, der „demokratische Standpunkt", natürlich als der Feind des so gesehenen Privateigentums vorkommen.

In Wirklichkeit handelt es sich aber beide Male um die gleiche dem Kapitalverhältnis eigene *Form der Privatheit*, die eben keine starre, feststehende Größe ist, sondern genauso wie ihr Inhalt, die stoffliche Vergesellschaftung, mehrere Entwicklungsschübe zu durchlaufen hat, wenn anders man unter der *Geschichte* des kapitalismus kein bloßes Größer- und Mehrwerden verstehen soll. Durch diese *Form* der Privatheit hindurch wahrgenommen, verkehrt sich der höhere Grad der Vergesellschaftung, den die Demokratie repräsentiert, gegen den niedrigeren Grad, den die „Privateigentümer" als bevorrechtete Kaste repräsentieren, in den „Widerspruch zwischen der ökonomischen Basis und dem politischen Überbau". Der „politische Überbau" muß, damit ein solcher „Widerspruch" formuliert werden kann, naiverweise mißverstanden werden als eine Sphäre, in der sich die vom Kapitalverhältnis konstituierten sozialen Interessen *unmittelbar* Ausdruck verschaffen. Genau das Gegenteil ist aber der Fall. Gerade weil und insofern die politische Demokratie die entsprechenden sozialen Kategorien als solche voraussetzt und sogar affirmiert: *als* Arbeiter und *als* Unternehmer (bzw. Kader des „sozialistischen Staates"), gerade deshalb muß sie als der Ort, dem das *gemeinsame* Interessse aller Mitglieder der gegebenen Gesellschaft zugerechnet wird, von deren je unmittelbaren Interessen abstrahieren und also *Prinzipien*, „objektive" Normen und Gesetze zu ihrer Richtschnur nehmen, denen sich die je empirisch vorfindlichen Interessen (möglichst aus Einsicht, wie die Kantsche Theorie verlangt) unterzuordnen haben. Diesem Sachverhalt, der unerschütterlich feststeht, solange der Warentausch den gesellschaftlichen Zusammenhang herstellt, tut es keinerlei Abbruch, wenn diese Prinzipien mit irgendwelchen ideologischen Eigennamen versehen werden und etwa „proletarisch" oder „bürgerlich" oder „arisch" oder „islamisch" oder auch nur „vernünftig" heißen. Der Teufel der Tauschvermitteltheit steckt hier vielmehr in der *Form* des Prinzips als solcher, und die Attribute, die sich äußerlich daran anhängen, sind die notwendigen ideologischen Reflexe, an denen sich die verschiedenen Etappen der kapitalistischen Vergesellschaftung ablesen lassen.

Es ist klar, daß Lenins Formulierung nichts anderes wiederspigelt als das zu seinen Zeiten (und nicht nur im damaligen Rußland) noch niedrige Niveau der kapitalistischen Entwicklung, dem natürlich eine geringe Entfaltung des spezifisch *kapitalistischen Widerspruchs* zwischen der Vergesellschaftungs*form* und diesem *Inhalt* selbst entsprechen mußte. Ebenso ist klar, daß dieser Widerspruch von Form und Inhalt als solcher gar nicht formuliert werden kann mit einem kategorialen „Instrumentarium", das, über seine eigene Natur, nämlich die Rechtsform, nicht hinlänglich reflektiert und dieser daher aufsitzend, selber nur als ein Moment dieser einen Dimension der kapitalistischen Vergesellschaftungs*form* bezeichnet werden kann.

Selbstverständlich muß sich dieser kategoriale „Apparat" auch dafür als untauglich erweisen, das Auseinanderfallen des gesellschaftlichen Zusammenhangs in die beiden Sphären der „Ökonomie" und der „Politik" überhaupt zu thematisieren als die spezifisch kapitalistische Weise der Entstehung dieses Zusammenhangs. Der Kapitalismus verwandelt bekanntlich die „Wirtschaftssubjekte" in lauter auf dem Markt miteinander konkurrierende Partikularitäten, wobei durch diese *Form* ihres Verkehrs der sich dabei herstellende *materielle* Zusammenhang *für sie* als solcher verschwindet und sich zu zwei Abstraktionen verdoppelt: Der Abstraktion des „egoistischen Eigeninteresses" korrespondiert diejenige des „Allgemeininteresses", in welcher es wiederum die Konkurrenz ist, aber in der ihr selbst fremden Gestalt ihrer theoretischen Prinzipien (Freiheit, Gleichheit), die den *praktischen* Konkurrenten ganz zu Recht als das ihnen allen Gemeinsame erscheint, an dem teilzuhaben ein jeder von ihnen „natürlichen" Anspruch besitzt. Das „Allgemeininteresse" entwickelt sich im Fortgang der kapitalistischen Entwicklung zum demokratischen Rechtsstaat, das „Einzelinteresse" schnurrt zusammen auf das Niveau des sich außerhalb aller Gesellschaftlichkeit wähnenden abstrakten Individuums, das diese Verdoppelung

noch einmal in schizoider Unmittelbarkeit an sich selbst hat: gesellschaftlich-ungeschaftlich zu sein; Objekt zu sein in der Art, wie es meint, Subjekt zu sein.

Um diese „Verdoppelung", das muß man sich immer vor Augen halten, mußte zu Lenins Zeiten noch *gekämpft* werden. Es ist daher kein Wunder, daß es Lenin unmöglich ist, „Politik" und „Ökonomie" gerade in dieser ihrer negativen Beziehung aufeinander, gerade in der *für sie* vorhandenen Ausschließlichkeit als die ineinander sich spiegelnden Momente *ein und derselben Form* der kapitalistischen Vergesellschaftung zu denken, innerhalb welcher diese Momente also ihre – von *ihrem* Standpunkt aus als solche freilich nicht erkennbare – Identität hätten. Lenin denkt daher *mit* dieser Form und das Auseinander von „Politik" und „Ökonomie" existiert für ihn selbst. Er bringt dies auch ganz offen darin zum Ausdruck, daß er „die politische Demokratie nur eine der möglichen *Formen* ... des Überbaus *über* dem Kapitalismus" nennt (LW 22, S. 332) [15].

In der Tradition dieses Denkens, das „Ökonomie" und „Politik" in zwei „Faktoren" auseinanderlegt, von denen beiden es den „ökonomischen Faktor" den „in letzter Instanz bestimmenden" sein läßt, steht unzweifelhaft auch jene Floskel von der „relativen Autonomie" oder „relativen Selbständigkeit" des „politischen Überbaus", die man von gewissen „Marxisten" auch heute noch, da es mit dieser Autonomie auch empirisch zuendegeht, zu hören bekommt. Das Wörtchen „relativ" scheint mir dabei eine Art linkischer Verbeugung zu sein, ausgeführt in Richtung auf jene von ihrer Rechtsform gewährleistete *Identität* der beiden „Faktoren", die sich hierbei gleichsam als ihrer selbst ungewisse persönlich vorstellt. Obwohl oder gerade weil es der Kapitalismus selber ist, der das sich innerhalb der Rechtsform bewegende Bewußtsein konstituiert, wird er von diesem über seine eigene Konstituierung sich im unklaren befindenden Bewußtsein regelmäßig, sobald es sich an die vermeintliche Kritik des Kapitalismus begibt, auf die *eine* Seite einer dichotomischen, zweigeteilten „Wahrnehmungsstruktur" (ich vermeide mit Absicht das Wort „Erkenntnis") gesetzt. Es bildet also nicht einfach einen „richtigen" Gegenstand „falsch" ab, sondern es „erzeugt" ihn zugleich, und zwar so, wie er für es sein muß.

Das in der Rechtsform befangene Denken schafft sich eine Welt nach seinem Bilde, eine Welt, die notwendigerweise dichotomisch strukturiert ist, da ja ein jeder formale oder prinzipielle Standpunkt immer nur in Bezug auf sein Gegenteil existieren kann und sich nur vermittels dieses Gegenteils weiß. Die gemeinsame Qualität oder die Identität, welcher die einander entgegengesetzten Prinzipien gerade darin angehören, daß sie *als* Prinzipien auf der gleichen Abstraktionsebene, der des Rechts, angesiedelt sind, diese Identität, die sich in der *unvermittelten* Negativität zu erkennen gibt, mit der sie sich aufeinander beziehen, verschwindet *für sie* gerade *in* dieser unvermittelten Negativität, *in* dieser bloß mathematischen Form des Vorzeichenwechsles. Also: Die „Gleichheit" erlebt die „Ungleichheit" als ihre schärfste Widersacherin und wird sie überrall dort aufspüren, wo sie sich selbst nicht zu entdecken vermag. Sie merkt nicht, daß sie immer schon in ihr eigenes seitenverkehrtes Spiegelbild blickt. Sie merkt nicht, daß sie mit der „Ungleichheit" schon längst im gleichen Boot sitzt, das in diesem Fall als die kapitalistische Vergesellschaftungsform zu bezeichnen ist. Ein Bewußtsein, das dieser Vergesellschaftungsform (unreflektiert) angehört und sich der entsprechenden Kategorien der Gleichheit und Ungleichheit, der Freiheit und Unfreiheit, des Rechts und des Unrechts etc. bedient, konstituiert sich natürlich die Wirklichkeit vermittels dieser Kategorien und wird qualitativ verschiedene „Bereiche" und „Faktoren" mit Hilfe der entsprechenden, durchaus formal zu nennenden „Konfliktlinien" voneinander abgrenzen. Sobald dieses selber dem kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhang angehörende Kategoriensystem auf und gegen den „Kapitalismus" gerichtet wird, wie er *für es* ist, nämlich schlecht und ungerecht, wird das damit ausgerüstete Bewußtsein geneigt sein, den Kapitalismus mit der *negativen* Seite der Rechtsform zu identifizieren, mit der *Un*gleichheit und mit der *Un*freiheit. Es wird ihn also genau dort ausmachen, wo er *noch nicht* ist bzw. wo er noch recht altmodisch und patriarchalisch und also mit vorkapitalistischen Überbleibseln behaftet ist [16]. Und es wird ihn vor allem auf eine Weise ausmachen, *wie* er (seinem Begriff nach) nicht ist, und daher in der Perspektive seiner Beseitigung die Ausdehnung der Rechtsform von der „politischen" auf die „ökonomische Gleichheit" sehen.

In dieser Richtung etwa müssen wir den Mechanismus suchen, der dazu geführt hat, daß die „Demokratisierung", die staatliche Anerkennung des abstrakt-freien Willens von immer mehr solcherart zu Staatsbürgern geadelten Lohnarbeitern, bis heute in dem Geruch steht, irgendetwas mit Antikapitalismus zu tun zu haben. „Wir wollen die Klassen abschaffen, in diesem Sinne sind wir für die Gleichheit", sagt Lenin (LW 29, S. 346), und berücksichtigt dabei nicht, daß das „Klassenabschaffen", soll irgend die Beseitigung der Lohnarbeit darunter fallen, auch die Beseitigung der Rechtsform und aller darauf sich gründenden Gleichheitsideen beinhaltet. In dem hier zitierten Zusammenhang – einer im Jahre 1919, während des Bürgerkriegs also, gehaltenen Rede – verteidigt sich Lenin gegen sozialdemokratische Vorwürfe, die russische „Diktatur des Proletariats" verletze die Demokratie. Anstatt aber das Wesen der Demokratie und überhaupt der Rechtsform aufzudecken, *benützt* er die entsprechenden Denkformen, um seinen vermeintlichen Schritt „über die bürgerliche Demokratie hinaus" gerade dem demokratisch konstituierten Bewußtsein plausibel zu machen, das sich nur bei der „Gleichheit" beruhigen kann.

4. Das „Hinausgehen" über die bürgerliche Demokratie

Den bürgerlichen Rechtshorizont aufzuzeigen, innerhalb dessen sich auch der Revolutionär Lenin zu seiner Zeit bewegte, bedeutet selbstverständlich nicht, daß man der alten Arbeiterbewegung ihren proletarischen Klassencharakter absprechen müßte. Davon kann, zu ihrem Pech, möchte ich hinzufügen, gar keine Rede sein. Ebenso hört natürlich auch die Oktoberrevolution darum nicht auf, eine Arbeiterrevolution gewesen zu sein. Dennoch geben sich natürlich in der Rechtsform, durch die hindurch die Arbeiterinteressen sich artikulierten, die historischen Voraussetzungen der alten Arbeiterbewegung zu erkennen, die uns heute als ihre von der kapitalistischen Vergesellschaftung gezogenen Grenzen erscheinen müssen. Der Klassenkampf mußte innerhalb dieser Grenzen verbleiben, die sich übrigens auch darin als solche Grenzen bemerkbar machen, wie das fortgeschrittenste Denken sie zu überschreiten vermeinte.

Gerade in dieser letzten Hinsicht besitzt das Auseinander von „ökonomischer Basis" und „politischem Überbau", wie Lenin selbst es formuliert, eine ganz unmittelbare und eminent praktische Bedeutung. Die äußerliche Behandlung von „Kapitalismus" einerseits und „Demokratie" andererseits zeigt nämlich nicht nur das Befangensein Lenins in der Rechtsform, sie dient ihm ebenso dazu, sich über diese Befangenheit hinwegzutäuschen und hinwegzusetzen. Die Demokratie, aus dem kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhang herausgelöst, erscheint nun nämlich nicht mehr als das, was sie ist, als Fortschritt in der Verrechtlichung der Gesellschaft, der seinerseits anzeigt, bis zu welchem Grade sich der gesellschaftliche Zusammenhang als ein Zusammenhang von Tauschpartnern hergestellt hat, bis zu welchem Grade sich also die Gesellschaftsmitglieder in die Charaktermasken des Privateigentums, in die von ihrer Vergesellschaftungsform gleichgeschalteten abstrakten „Menschen" verwandelt haben; sie erscheint nun also nicht mehr in einem historischen, substantiellen Sinn als die *Schranke* der Epoche, sondern wird, „relativ" verselbständigt zu einem Ding namens „politischer Überbau", funktionalisierbar gemacht, um als „Kampfboden" oder als Terrain" des Klassenkampfs [17] dienen zu können, das, je besser planiert, desto sicherer, die Basis abgibt für ein Weitertreiben des proletarischen Klassenkampfes möglichst weit über die unmittelbar anstehenden bürgerlichen Aufgaben hinaus. Die Abspaltung des „politischen Überbaus" von der „ökonomischen Basis" verschafft Lenin also die theoretische Möglichkeit, die schon *als solche* den gesellschaftlichen Zusammenhang als tauschvermittelten Zusammenhang ausdrückende Kategorie der Demokratie wahlweise [18] mit dem Attribut „bürgerlich" oder „proletarisch" zu versehen. Oder anders herum ausgedrückt: Die politische Konstellation, wie sie empirisch tatsächlich in Rußland vorhanden war, drängte die energischsten Protagonisten der Bewegung zur Suche nach einer solchen theoretischen Grundlage, die es ihnen gestattete, sich scheinbar *über* den demokratischen Kampf als eines „nur bürgerlichen" zu stellen und dennoch eben diesen als einen taktischen Hebel zur Erlangung von weiterreichenden Zielen einzusetzen. Die Grenze der Epoche, als

welche ich den historischen Prozeß der Demokratisierung ansehe, verwandelte sich somit für Lenin und seine Zeitgenossen in die Konkurrenz zweier „Sorten" von Demokratie, der „bürgerlichen" und der „proletarischen", von welchen beiden Sorten die zweite, wie es seit den „Aprilthesen" von 1917 heißen sollte, angeblich „schon aufhört, eine Demokratie zu sein" (LW 24, S. 71 f.), „eigentlich (schon) kein Staat mehr ist" (LW 25, S. 432).

Dieses Abspalten der Demokratie von ihr selbst unter der Extra-Kategorie der „bürgerlichen Demokratie", über die Lenin dann, selber noch auf der Grundlage eines „demokratischen Minimalprogramms" operierend, mit aller gebotenen Radikalität vermeintlich „hinausgehen" konnte, hat übrigens durchaus seine - „relative" - Berechtigung; dann nämlich, wenn man es unterläßt, sie als eine besonders raffinierte oder „schöpferische" Anwendung der „marxistischen Lehre vom Staat" mißzuverstehen, und sie schlicht für den unmittelbaren [19] Ausdruck oder Abdruck der gegebenen politischen Konstellation nimmt. Denn an der politischen Oberfläche gab es ja tatsächlich zwei höchst unterschiedliche Positionen hinsichtlich der Frage, wie an den demokratischen Kampf gegen den Zarismus heranzugehen sei. Das bezeugt unzweideutig die Konkurrenz zwischen der liberalen und der sozialdemokratischen Partei, die sich bekanntlich innerhalb der letzteren noch einmal reproduzierte als die Spaltung zwischen den Menschewiki und den Bolschewiki.

Allerdings: So verständlich Lenins Behandlung des Demokratiethemas auch sein mag, wenn man sie unter dem Aspekt des zeitbedingten realpolitischen Kalküls betrachtet, so wenig darf man doch darüber hinwegsehen, daß er sich hierbei auf dem Gebiet der Theorie selbst bereits auf einem äußerst abschüssigen Weg befindet. Denn der Konflikt zwischen „bürgerlicher" und „proletarischer" Demokratie, ausgetragen von den verschiedenen politischen Parteien, die sich der jeweiligen Konzepte annehmen und sich auf die jeweilige „soziale Basis" stützen, verbleibt als solcher natürlich innerhalb der politschen Sphäre der abstrakten Allgemeinheit, erweckt aber dadurch, daß er mit den beiden einander entgegengesetzten sozialen Attributen („bürgerlich" und „proletarisch") ausgestattet wird, den Eindruck, als sei in diesem Rahmen und mit den institutionellen Mitteln dieses Rahmens ein Überschreiten dieses Rahmens zu bewerkstelligen. Die Wahrheit, daß die bürgerliche Revolution immer auch eine soziale Revolution ist, kann dann dazu benützt werden, die Grenze zur *sozialistischen* Revolution zu verwischen. Das Auseinander von „Politik" und „Ökonomie", von „Staat" und „Gesellschaft", das die sozialistische Revolution zu beseitigen hätte, wird dann als solches gar nicht mehr problematisiert, sondern selber nur als eine politische Angelegenheit behandelt. Es entsteht eine undeutlilche, metaphorische Sprachregelung, die suggeriert, daß die historischen Aufgaben der bürgerlichen und der sozialistischen Revolution gleichsam in einem Aufwasch erledigt werden könnten, daß die eine in die andere „hinüberwachsen" könne allein dadurch, daß der „konsequente", der „wahre", der „proletarische Demokratismus" verwirklicht werde. Lenin meldet zwar immer wieder einen Vorbehalt an gegen solch eine geradlinige „sozialistische" Interpretation seines Revolutionskonzepts; es fehlt auch nicht an Hinweisen wie dem eingangs von mir zitierten auf das dereinstige „Absterben des Staates überhaupt" und damit auch der Demokratie, dennoch gibt es, wie wir noch sehen werden, keinen Zweifel daran, daß er sich oft genug von seiner eigenen Rhetorik gewissermaßen hat hinreißen lassen und in von heute aus gesehen ganz „normalen" Formen der politischen Repräsentation bereits den Sozialismus erblickte. Jedenfalls ist es nicht verwunderlich, daß am Ende eine solche „Diktatur des städtischen und ländlichen Proletariats und der ärmeren Bauernschaft" stand, die, weit davon entfernt, die Rechtsform auch nur anzutasten, in Gestalt eines Katalogs der „Rechte des werktätigen und ausgebeuteten Volkes" [20] verkündet wurde. Schließlich mußte auch noch die Rechtsform des Staatseigentums für die Aufhebung des Privateigentums überhaupt durchgehen.

Im weiteren Verlauf der Argumentation wird uns diese für die Oktoberrevolution charakteristische und durchaus zeitgemäße Sozialismuskonzeption noch eingehend beschäftigen. Hier jedoch, wo wir uns noch bei dem „demokratischen Kampf" aufhalten, scheint es mir zunächst angebracht zu sein, dasjenige kurz zu erläutern, was ich soeben die „politische Oberfläche", die Rivalität zwischen Liberalen und Sozialdemokraten, genannt habe.

Die bürgerlichen Liberalen waren zu Lenins Zeiten natürlich schon längst keine Revolutionäre mehr. In den Ländern, in denen das Bürgertum (die „Privateigentümer") sich teils revolutionär, teils evolutionär emanzipiert hatte und also „Regieruungsverantwortung" trug, betrachtete es weder die sozialen noch die politischen Interessen der Arbeiterschaft als seine Angelegenheit. Die Arbeiter hatten sich darum selbst zu kümmern und formierten um dessentwillen ja auch ihre eigenen Organisationen. Lediglich im negativen Sinn, als Gefahr, war den Liberalen die „Arbeiterfrage" ein Problem, und nur unter dem Aspekt der „Entschärfung" dieser Frage, unter dem Aspekt der Integration der Arbeiter in die bürgerliche Gesellschaft, nahmen sich einzelne liberale Politiker, der sogenannte linke Flügel des Liberalismus, der meist auch der am konsequentesten imperialistische Flügel war, dieses Problems an. Mit welchem Erfolg, das läßt sich mit fast mathematischer Genauigkeit daran ablesen, über wieviele Jahre sich der Prozeß der Herausbildung einer selbständigen politischen Arbeiterpartei in dem betreffenden Land hinzog.

In jenen Ländern Mittel- und Osteuropas, in denen das „Zeitalter der Revolutionen" ohne eine solche oder ohne den Erfolg einer solchen verstrichen war, in denen daher das vom Kastengeist der Aristokratie und des Großgrundbesitzes geprägte gesellschaftliche Klima, in denen die monarchistische oder sogar absolutistische Regierungsform selbst im „bourgeoisen" Sinn (im Sinn des „bevorrechteten" Bürgers also) rückständig, überaltert und erstickend waren, in jenen Ländern (Deutschland, Rußland, Österreich-Ungarn etwa) hatte es der Liberalismus, teils besänftigt durch wirtschaftliche Erfolge, teils auch zu schwach aus Mangel an solchen, auf jeden Fall aber ebenso wie im Westen verunsichert durch die „Arbeiterfrage", fertiggebracht, sich mit der Monarchie abzufinden bzw. sich auf eine milde und harmlose Form der Opposition zu beschränken. Die wichtigste liberale Partei in Rußland zum Beispiel, die Partei der „Konstitutionellen Demokraten" (Kadetten), obwohl 1907, nach der Niederlage der ersten russischen Revolution, selbst in die (zumindest „halbe") Illegalität gedrängt, betrieb nicht den Sturz des Zaren, sondern begnügte sich damit, wie ihr Name schon sagt, eine Konstitution zu erbitten. Von den russischen Revolutionären wurde ihr daher der Ehrentitel einer „Opposition ihrer Majestät" zugesprochen [21].

Wenn man sich diese „politische Oberfläche" vor Augen hält, dann kann man sagen, daß der Liberalismus insgesamt, also in ganz Europa, gerade auf dem Gebiet seiner „eigenen" Ideologie, auf dem Gebiet der weiteren, nun auch die Arbeiterklasse einbeziehenden „Demokratisierung der Gesellschaft", die Initiative eingebüßt hatte. Ob es sich nun im engeren Sinn erst einmal um die Herstellung einer bürgerlichen Rechtsordnung handelte wie im autokratisch regierten Rußland [22], oder um die Frage der politischen und sozialen „Gleichberechtigung" der Arbeiter wie in den „westlichen Demokratien", die Sozialdemokratie hatte in dieser Hinsicht ganz und gar das Erbe des Liberalismus angetreten.

Paradoxerweise schien gerade diese demokratische Erbschaft, die sich natürlich in allen Ländern, in denen Wahlen zu politischen Vertretungsorganen stattfanden, in den sich gegenläufig entwickelnden Wahlresultaten von Liberalen und Sozialdemokraten bemerkbar machte, den Erben selbst das Ende des Zeitalters der bürgerlichen Demokratie überhaupt zu sein. Über die erste russische Revolution von 1905 schreibt zum Beispiel R. Luxemburg, sie finde „in einem internationalen Milieu" statt, „das im Zeichen des Verfalls der bürgerlichen Demokratie" stehe [23]. Ähnliche Äußerungen, die natürlich immer auf die *Parteien* der „bürgerlichen Demokratie" gemünzt sind und damit nur einmal mehr das Haftenbleiben des Blickes an der politischen Oberfläche bezeugen, finden sich laufend auch bei Lenin. Obwohl bei den Sozialisten durchaus ein Bewußtsein vorhanden war hinsichtlich des „demokratischen Erbes", das sie angetreten hatten - es ging üblicherweise einher mit den bekannten Verratsvorwürfen in Richtung der Liberalen - , kam es ihnen , sofern sie nicht, wie Bernstein, selber ganz unbefangene Liberale waren, nicht in den Sinn, danach zu fragen, welche historische Rolle sie angesichts dieses Erbes möglicherweise selber zu spielen haben würden. Es scheint ihnen gerade dort am wenigsten in den Sinn gekommen zu sein, wo die Demokratie noch am meisten am Anfang stand und wo daher selbst noch die Frage der *Demokratie* „entschieden *revolutionär*" formuliert werden mußte: in Rußland. Aber selbstverständlich muß uns, den Insassen der „modernen Massendemokratie", die nun endlich auch vor dem Phänomen der „Demokratisierung des realen Sozialismus" stehen, diese Frage in den Sinn kommen.

Wenn wir uns nun mit dieser Frage im Hinterkopf ansehen, *wie* Lenin über die „bürgerliche Demokratie" hinausgeht, *wie* er diese „bürgerliche Demokratie" kritisiert, dann kann es uns nicht überraschen, dabei feststellen zu müssen, daß diese Kritik selber noch mittels demokratischer Denkformen erfolgt. Für diese Denkformen zeigt sich erwartungsgemäß das Bürgerliche der Demokratie natürlich nicht in der Demokratie als solcher, es waltet nicht allein schon in der *Form* einer gesonderten „politischen Sphäre", in der *Form* des „politischen Überbaus" [24], mit welchem Ausdruck Lenin ganz unbefangen und wie selbstverständlich umgeht, sondern es zeigt sich in der mangelhaften Entfaltung der Demokratie, in dem begrenzten Charakter, den sie ja 1916 in der Tat, wenn wir die „moderne Massendemokratie" danebenhalten, in allen Ländern, auch in Frankreich, auch in den USA, auch in der Schweiz, besaß. Man braucht sich nur jeweils die Situation anzuschauen, in welcher sich das Wahlrecht befand [25].

„Die *ganze* 'Demokratie'", schreibt Lenin, „besteht in der Proklamierung und Realisierung von 'Rechten', die im Kapitalismus *nur sehr begrenzt und sehr bedingt* realisiert werden können..." (LW 23, S. 69, Hervorh. P. K.). Ganz genau im gleichen Stil heißt es zwei Jahre später (1918) in der Polemik gegen Kautsky, daß die „bürgerliche Demokratie" stets *„eng, beschränkt, falsch und verlogen*, ein Paradies für die Reichen, eine Falle und Betrug für die Ausgebeuteten, die Armen" bleibe (LW 28, S. 241, Hervorh. P. K.). Wir können hier beobachten, wie die in der „ökonomischen Basis" geortete „Ungleichheit" gleichsam übergreift auf den „politischen Überbau", wie sie ihn deformiert und die in ihm waltende „Gleichheit", die damit allsogleich als nur „angebliche" entlarvt ist, verfälscht und zuschanden macht. Dabei ist zu beachten, daß dem von der Rechtsform konstituierten Bewußtsein die „Gleichheit" *immer* als mangelhaft entfaltet vorkommen muß. Vom *Prinzip* her betrachtet, erscheint die empirische Wirklichkeit regelmäßig als seine Verletzung. Damit ist freilich über die historische Berechtigung dieser wie auch immer ideologischen Betrachtungsweise noch nichts gesagt. Sie war im zaristischen Rußland mit seiner von Lenin so genannten „Leibeigenschaftskultur" ohne Zweifel historisch notwendig und fortschrittlich, ist es aber heute, da die über die Durchsetzung der Wertform erfolgte Vergesellschaftung die Kategorien des Tauschaktes (also das Recht) hat zur zweiten Natur werden lassen, nicht mehr. Das zeigt sich schon daran, daß sich dieser Fragen, etwa der in Südafrika praktizierten Apartheid, inzwischen mit Inbrunst die Kirchen annehmen, die, nachdem sie 1789 noch damit beschäftigt waren, das Hexenverbrennen einzustellen, heute die Menschenrechte als den Inhalt ihres Glaubensbekenntnisses entdeckt haben.

Besonders klar kommt der äußerliche Charakter von Lenins Demokratiekritik dort zum Ausdruck, wo er auf die „Bestechung der Beamten" zu sprechen kommt: Selbst „die demokratischste Republik" führe im Kapitalismus „nur zur Bestechung der Beamten durch die Bourgeoisie und zur Allianz von Börse und Regierung" (LW 23, S. 68). Ebenso heißt es an einer anderen Stelle, das „Finanzkapital" könne in der bürgerlichen Gesellschaftsordnung „jede beliebige Regierung und ihre Beamten ungehindert kaufen und korrumpieren" (LW 23, S. 39). In allen diesen und ähnlichen Formulierungen befindet sich also die „Bourgeoisie" oder das „Finanzkapital" *außerhalb* des „politischen Überbaus" und wirkt *von außen* auf ihn ein. Damit gibt sich die Leninsche „Bourgeoisie" natürlich als eine soziologische Kategorie zu erkennen, als die persönlich identifizierbare und definierbare Gruppe oder Klasse der „Privateigentümer".

Tatsächlich aber reicht der *Begriff* der Bourgeoisie viel weiter. Marxistisch gesprochen handelt es sich bei der „Bourgeoisie" eben um jenes nach und nach alle gesellschaftlichen Bereiche sich unterordnende Produktionsverhältnis, um jene vom Tauschakt konstituierte Verkehrs*form* [26], die als solche durchaus *un*persönlich ist und in dieser den „Personen" gegenüber sich zum „Sachzwang" verselbständigenden Unpersönlichkeit gerade auch in der Kategorie des (jederzeit austauschbaren) Beamten waltet. Lenins Formulierungen haben, wie schon gesagt, nur eine historische Berechtigung. Sie sind gültig für die Epoche der alten Arbeiterbewegung, in welcher es sich nach den Versen der „Internationale" noch darum handelte, das „Menschenrecht" zu erkämpfen, in welcher nach dem gleichen Lied die Arbeiter „unmündig" und „Knechte" genannt wurden. Man sollte die Leninschen Formulierungen

daher als die empirische Beschreibung oder als den Ausdruck eines vergangenen Zustands behandeln, eines Zustandes, in welchem die „bürgerliche Gesellschaftsordnung" noch viele vorbürgerliche Schlacken aufzuweisen hatte; keinesfalls als einen etwa heute noch „passenden" theoretischen Universalschlüssel.

Den „Bourgeois" als beamtenbestechenden Bösewicht dingfest zu machen, ist bekanntlich die Leidenschaft der rechtsfrommen Demokraten bis heute geblieben. Man braucht nur die tägliche Zeitung aufzuschlagen, um sich davon überzeugen zu können. Selbstverständlich macht aber diese *gesamte* Konstellation: das *Recht* als das Interesse einer nur als Prinzip, als Abstraktion sich Geltung verschaffenden Allgemeinheit, das nicht minder eine Abstraktion darstellende *Partikularinteresse*, das das Recht allemal zu beugen trachtet, und die *lautere Moral*, die nicht müde wird, sich darüber zu entrüsten, jene bürgerliche (kapitalistische) Verkehrsform aus, von welcher der Beamte, der „Bourgeois" und der mit einem penetrant guten Gewissen gesegnete Demokrat nur jeweils verschiedene Charaktermasken sind. Diese Konstellation wird uns erhalten bleiben, solange ihre Basis, die Lohnarbeit, uns erhalten bleibt. Lenin, der nicht an der Kategorie des Beamten selbst, sondern nur an der logisch dazugehörenden Bestechung etwas auszusetzen hat, repräsentiert damit nur eine historische Situation, in welcher von der Aufhebung der Lohnarbeit allenfalls die Rede sein konnte – bezeichnenderweise mit Denkformen, die erst im modernen Kapitalismus zu herrschenden geworden sind. Aufgrund dieser Prämisse kann er letztendes kein anderes Gegenbild entwerfen als das des unbestechlichen, „nicht privilegierten" (d. h. zu durchschnittlichem Arbeiterlohn bezahlten), der „Sache der Revolution" treu ergebenen Beamten, wie er ja auch recht bald nach dem Oktober in Gestalt des politischen Kommissars der Roten Armee, des institutionaliserten „Auges des Proletariats" (Trotzki), ins Leben treten sollte – übrigens, ohne dem Laster der Korruption sehr lange Widerstand leisten zu können [27].

Selbstverständlich erweist sich die „Sache der Revolution" oder das „Interesse des Proletariats", sobald es zur Angelegenheit einer besonderen Abteilung von Menschen erklärt wird, sobald es einem besonderen Verwaltungsapparat anvertraut wird bzw. anvertraut werden muß, als eine durchaus transzendentale Kategorie; transzendental im Sinne jener abstrakten Allgemeinheit, die den Begriff der „politischen Sphäre", des (immer schon bürgerlichen) Staats ausmacht. Die „Sache des Proletariats" befindet sich in diesem Fall *jenseits* (transzendental) der „handgreiflichen", empirisch vorhandenen Proletatier, deren bloß unmittelbare Interesssen – Interessen, die die Proletarier *als* Proletarier haben – sie deshalb nicht nur nicht aufhebt, sondern in dieser ihrer Unmittelbarkeit direkt voraussetzt und bestätigt. Die Konstellation von „proletarischer Revolution" einerseits und „Proletariat" andererseits entspräche hierbei also ganz genau derjenigen, die auch die bürgerliche Staatstheorie zwischen „Staat" und „Staatsvolk" herstellt.

Der Unterschied besteht nur darin, daß die gleiche mit dem Warentausch (oder der Verkehrsform des Privateigentums) gesetzte Konstellation im ersten Fall mit einem sozialen Attribut versehen ist, nämlich „proletarisch", so daß die Abstraktheit des Allgemeininteresses als solche nicht erscheint, und die Illusion entsteht, es könne die staatliche Zusammenfassung einer auf Lohnarbeit sich gründenden Gesellschaft unmittelbar das Interesse einer sozialen Partikularität innerhalb dieser Gesellschaft ausdrücken. *Bürgerlicher* Staat – *proletarischer* Staat: Die Revolution rutscht in die Attribute. Der Gewinn des ideologischen Verfahrens ist lediglich von legitimatorischer Art. Jede Maßnahme eines sich etwa als „proletarisch" definierenden Staates erhält so einen polemisch gegen die „Bourgeoisie" gerichteten Unterton, mag auch hinter dieser „Bourgeoisie" sich nichts anderes verbergen als das unmittelbare, dem „proletarischen Allgemeinwohl" gegenüber gleichgültige Lohninteresse der Arbeiter. Diese können damit zur Relativierung ihres Lohninteresses gleichsam in ihrem eigenen (transzendentalen) Namen aufgefordert werden. Die damit konstituierte moralische Peitsche verliert allerdings mit der Häufigkeit ihres Gebrauchs rasch an Wirkung, und andere, mehr an die Substanz gehende Peitschen müssen ihr zur Seite treten, die dann natürlich in schönster theoretischer Unschuld allesamt zu „Instrumenten der Diktatur des Proletariats" ernannt werden.

Es mag der Eindruck entstanden sein, daß eine so weit reichende Schlußfolgerung von der einen Bemerkung über die „von der Bourgeoisie bestochenen Beamten" nicht gedeckt wird; daß ich mir zuviel herausnehme, wenn ich mit der Methode des Umkehrschlusses, wonach der äußerlichen Behandlung des Beamten „im" Kapitalismus eine ebensolche „im" Sozialismus entsprechen muß, gleichsam das gesamte spätere Konstrukt der „Diktatur des Proletariats" daraus herausdestilliere. Ich bin auch bereit, diesem möglichen Einwand insofern entgegenzukommen, als ich Lenin keineswegs für die gesamte nachfolgende Entwicklung unter Stalin (insbesondere auch auf theoretischem Gebiet) verantwortlich machen will. Gleichwohl halte ich daran fest und werde das auch noch weiter ausführen, daß der mit der Oktoberrevolution entstandene „proletarische Staat" sich ganz genauso, wie man das von Lenins „bestochenem Beamten" her erwarten mußte, transzendental verhielt zu der gegebenen Sozialstruktur, zu den Arbeitern und Bauern, und daß er damit dem *Begriff* des bürgerlichen Staates (aber natürlich keinem einzigen der damals sonst noch empirisch vorhandenen Staaten) entsprach.

Es läßt sich dies zeigen an zahllosen Äußerungen Lenins aus der Zeit nach dem Oktober 1917, in denen er in vollkommen gleicher Weise wie mit unserem Beamten verfährt und also Kategorien, die bereits *als solche* dem Kapitalverhältnis angehören (nicht zuletzt das „Proletariat" gehört ihm an), in den „Dienst des Proletariats" stellt. An dieser Stelle will ich nur ein Beispiel willkürlich herausgreifen: die Rede, die Lenin auf dem „I. Gesamtrussischen Kongreß der Volkswirtschaftsräte" (26. Mai 1918) hält. In dieser Rede weist er auf die Schwierigkeiten hin, „auf diesem oder jenem Gebiet der Volkswirtschaft die Spezialisten aus *Dienern des Kapitals* zu *Dienern der werktätigen Massen*, zu ihren Ratgebern zu machen" (LW 27, S. 409, Hervorh. P. K.). Wie gesagt, in dem kleinbäuerlichen Rußland, das nach Lenins Worten „im *materiellen*, ökonomischen, produktionstechnischen Sinne noch nicht die 'Vorstufe' des Sozialismus erreicht" hatte (LW 27, S. 335), stand eben der *Inhalt* des Sozialismus bzw. der „Diktatur des Proletariats", nämlich die *Beseitigung* dieses Proletariats, aktuell ganz und gar nicht an. Diese objektive historische Situation gestanden sich die Bolschewiki teils ausdrücklich ein, wie es die zuletzt zitierte Äußerung Lenins beweist, teils bezeugten sie sie unfreiwillig durch die Art, wie sie meinten, ihr auf rein politischem Wege, durch das, was sie die „proletarische Staatsmacht" nannten, entkommen zu können.

Ein weiteres Indiz, das die Beschaffenheit der Leninschen „bürgerlichen Demokratie" klären hilft, und das demzufolge auch geeignet ist, ein entsprechendes Licht auf das „Hinausgehen" über diese Demokratie zu werfen, finden wir, wenn wir einen Sprung vom Jahr 1916 in das Jahr 1917 machen, in jenen Abschnitt der revolutionären Entwicklung, der auf Lenins Aprilthesen folgte. In diesen berühmt gewordenen Thesen, mit denen sich Lenin nicht nur gegen die aus dem Februarumsturz hervorgegangene Provisorische Regierung, nicht nur gegen die überwältigende Mehrheit der Deputierten des Petersburger Arbeiter- und Soldatenrats stellte, sondern mit denen er auch die eigene Partei vor den Kopf stieß und aus dem gewohnten Gleis brachte, bezeichnete er die Februarrevolution als die „erste Etappe" der russischen Revolution, „die infolge des ungenügend entwickelten Klassenbewußtseins und der ungenügenden Organisiertheit des Proletariats der Bourgeoisie die Macht" gegeben habe, und nahm Kurs auf die „zweite Etappe" der Revolution, die „die Macht in die Hände des Proletariats und der ärmsten Schichten der Bauernschaft legen" müsse (LW 24, S. 4, These 2). Die politische Form dieser Macht könne nicht die „parlamentarische Republik" sein, sondern nur eine „Republik der Sowjets der Arbeiter-, Landarbeiter- und Bauerndeputierten im ganzen Lande, von unten nach oben" (LW 24, S. 5, These 4).

In den folgenden Wochen und Monaten (die Losung wurde im Juli und August vorübergehend fallengelassen) warb Lenin unermüdlich für den Gedanken der Räterepublik, und die bolschewistische Losung „Alle Macht den Räten" wurde schließlich nicht nur in Rußland, sondern – nach dem Oktober – in der ganzen Welt berühmt. Nach Lenins Auffassung verkörpern die „Sowjets der Arbeiter- und Soldatendeputierten" einen „*höheren Typus* (von Demokratie) als die parlamentarische Republik" (LW 24, S. 36).

Dabei fällt nun auf, daß er diese Absicht mit Argumenten stützt, in denen die parlamentarische Republik ständig in die Nähe der Monarchie gerückt wird. So heißt es etwa in der noch im April 1917

geschriebenen Broschüre „Die Aufgaben des Proletariats in unserer Revolution": „Von der parlamentarischen Republik ist die Rückkehr zur Monarchie (...) überaus leicht, denn die ganze Unterdrückungsmaschine: das Heer, die Polizei, die Beamtenschaft, bleibt unangetastet. Die Kommune und die Sowjets der Arbeiter-, Soldaten-, Bauern- usw. Deputierten *zerschlagen* und beseitigen diese Maschine" (LW 24, S. 53 f.). Und in einem Text vom Mai 1917 („Materialien zur Revision des Parteiprogramms") heißt es: „Die Partei des Proletariats kann sich nicht auf die bürgerlich-parlamentarische demokratische Republik beschränken, die überall in der Welt (!) die monarchistischen (!) Werkzeuge zur Unterdrückung der Massen – die Polizei, das stehende Heer, das privilegierte Beamtentum – aufrechterhält und zu verewigen sucht" (LW 24, S. 461).

Diese Sätze bereiten dem marxistischen Standpunkt offensichtlich einige Schwierigkeiten. Denn die Monarchie, wenn man sie im grundlegenden historischen Sinn als reaktionär, als überholt begreift, wie Lenin es hier ja allem Anschein nach tut, indem er sie gleichsam als Schreckgespenst an die Wand malt, ist der Ausdruck oder das Moment vorkapitlistischer Produktions- und also persönlicher Knechtschaftsverhältnisse. Die Monarchie ist in dieser Hinsicht schon rein logisch gesehen ganz und gar unvereinbar mit der „bürgerlichen-parlamentarischen demokratischen Republik." Eine Rückkehr von dieser Republik zur Monarchie ist ausgeschlossen; wenigstens dann, wenn man die demokratische Republik ebenfalls im grundlegenden historischen Sinn auffaßt, nämlich als Ausdruck entwickelter bzw. sich entwickelnder *kapitalistischer* Produktionsverhältnisse, die nur im Gegensatz, in der Auseinandersetzung mit den feudalen, persönlichen Knechtschaftsverhältnissen gedeihen können. Der *persönlich freie* Lohnarbeiter ist für die kapitalistische Produktionsweise bekanntlich ein stoffliches Erfordernis. Man kann die modernen, vom Kapitalismus geschaffenen Produktionsmittel nicht mit dumpfen, geduckten, unwissenden Knechten betreiben. Man muß wissen, „daß die Elektrifizierung nicht mit Analphabeten durchzuführen ist", sagt Lenin selbst einmal (LW 31, S. 514). Wo aber die Monarchie als bloße politische Form, als Institution der Verfassung, ein Moment darstellt innerhalb jener Sphäre der abstrakten Allgemeinheit, die als der bürgerliche Rechtsstaat sich mit der Verallgemeinerung der Warenproduktion allererst herstellt, dort verträgt sie sich mit jeder beliebigen anderen Rechtsinstitution und vermag *als* Monarchie allenfalls noch einigen von der Aufklärung übriggebliebenen liberalen Spießbürgern zur Identitätsfindung zu dienen, kann aber niemanden mehr zu revolutionären Handlungen anstacheln.

Lenins Sätze ergeben also nur dann einen Sinn, wenn man sie (wieder einmal) nach ihrer „realpolitischen" Seite betrachtet. Sie sind selbstverständlich auf die aktuelle Situation des Jahres 1917 gemünzt, auf eine Situation, in welcher der Sturz des Zaren erst wenige Wochen alt und die Erinnerung an die Zeit allgemeiner Rechtlosigkeit und Willkür noch frisch war. Lenins Sätze werden noch verständlicher, wenn man weiß, daß die politischen Parteien, die zunächst, bis etwa Anfang Mai 1917, die alleinigen Träger der Provisorischen Regierung waren, die „Kadetten" und die „Oktobristen", im Februar durchaus nicht vorgehabt hatten, mit dem Zarismus überhaupt zu brechen. Für diese Parteien, die die mit dem Kriegsverlauf unzufriedenen und angesichts der Gärung unter dem „Volk" besorgten „patriotischen Kreise" (Anweiler) repräsentierten, hatte es sich lediglich darum gehandelt, den schwerfälligen und erzreaktionären Zaren Nikolaus II. auszuwechseln gegen ein liberaleres Mitglied der Dynastie Romanow, nämlich gegen den Bruder des Zaren, den Großfürsten Michail Alexandrowitsch, der die für die Aufrechterhaltung des Systems dringend erforderlichen Reformen nicht blockieren würde. Von solchen Reformen gestärkt, hofften sie, den begonnenen Krieg erfolgreich fortsetzen und bis zum Sieg über die Mittelmächte (Deutschland und Österreich-Ungarn) führen zu können. Nachdem die unglaubliche Halsstarrigkeit des unter dem Einfluß okkultistischer Kreise stehenden Zaren die beabsichtigte sanfte Version einer „Palastrevolution" vereitelt und die revolutionäre Erhebung vom 26./27. Februar ihnen das Versprechen abgenötigt hatte, eine Konstituierende Versammlung einzuberufen, betrieben sie die Einlösung dieses Versprechens nur mit sehr geringem Eifer. Der von dem zaristischen Genaral Kornilow im August 1917 unternommene Versuch eines konterrevolutionären Putsches tut ein übriges, um Lenins Warnung vor der „Rückkehr zur Monarchie" anschaulich zu machen.

Wenn man also will, dann kann man Lenins Äußerungen von 1917 eine zutreffende *Einschätzung* der aktuell vorhandenen politischen Kräfte und ihrer jeweiligen Tendenzen und Neigungen nennen, aber es wäre einfach dumm, daraus eine marxistische *Theorie* des Systems oder der Staatsform der „bürgerlichen Demokratie" machen zu wollen, wie es leider oft genug geschehen ist. Eine solche Hochstilisierung zur Theorie ist um so weniger angebracht, als man sich vor Augen führen muß, daß es zahlreiche Äußerungen von Lenin gibt, in denen er die „bürgerliche Demokratie" unmittelbar mit einer bestimmten politischen Partei, den Kadetten, identifiziert (z. B. LW 25, S. 233, LW 26, S. 88 u. S. 109). Analoges widerfuhr natürlich auch den Bolschewiki, die in Lenins Sprachgebrauch häufig mit der „proletarischen Demokratie" oder mit dem „Sozialismus" gleichgesetzt werden. Diese naiv oder eindimensional zu nennenden Gleichsetzungen (nämlich die Gleichsetzung von einen „politischen Willen" verkörpernden *Parteien* mit einem gesellschaftlichen *System*) sind dann nicht verwunderlich, wenn man sich weiter vor Augen hält erstens, daß Lenin die politische Sphäre überhaupt als einen „über" der „Ökonomik" schwebenden „Überbau" ansieht, in welchem die verschiedenen soziologisch definierten Klassen mehr oder weniger direkt ihr „Interesse" artikulieren und durchsetzen, und zweitens, daß diese Sichtweise, diese kausale und mechanische Bestimmung des Verhältnisses von „politischem Überbau" und „ökonomischer Basis", durchaus ihre – „relative" – Berechtigung hatte zu einer Zeit, in welcher der moderne Kapitlismus sich in einer noch weitgehend ständisch strukturierten Gesellschaft durchzusetzen und seinerseits noch ein ständisches Aussehen hatte. Dabei meint „ständisches Aussehen", daß die verschiedenen sozialen Kategorien und Berufssparten noch dauerhaft mit bestimmten Personengruppen verschmolzen waren. (Ein in den Semesterferien „droschkenkutschierender" Student war zu jener Zeit ebenso unvorstellbar – ohne Revolution – wie ein zum Minister aufsteigender Betonfacharbeiter.) Ich habe auf diesen „Überhang" des Ständewesens, mit dem die alte Arbeiterbewegung sich auseinanderzusetzen hatte, schon früher hingewiesen. Dieser im Rußland von 1917 natürlich besonders hervorstechende Überhang ist es, der Lenins Frontstellung gegen die „Monarchie" erklärt, und der es geraten erscheinen läßt, Lenins Äußerungen über die „Bourgeoisie, die für die Monarchie ist" (LW 26, S. 36), vor dem Anspruch in Schutz zu nehmen, sie stellten in irgend einem grundlegenden Sinn eine Theorie dar.

Übrigens sollte man sich davor hüten, diese Frontstellung des Jahres 1917 als eine russische Spezialität abzutun. Die internationale Dismension dieses Problems läßt sich außer durch eine auch nur oberflächliche Kenntnisnahme der Geschichtsbücher auch mit Lenin selbst belegen, der z. B. 1921 aus Anlaß des vierten Jahrestages der Oktoberrevolution folgendes schrieb: „Die fortgeschrittensten Länder, wie England, Frankreich und Deutschland, haben sich bis heute noch nicht frei gemacht von den Spuren des Ständewesens" (LW 33, S. 32 f.)! Der Frage, inwieweit dies zu jener Zeit dem Staat der Oktoberrevolution gelungen war, möchte ich hier nicht weiter nachgehen. Es ist vielleicht aber nicht ohne Interesse, unter diesem Gesichtspunkt einen Satz aus dem letzten von Lenin verfaßten Artikel „Lieber weniger, aber besser" (März 1923), zur Kenntnis zu nehmen: „Für den Anfang sollte es uns genügen, wenn wir ohne die besonders ausgeprägten Typen vorbürgerlicher Kultur auskommen, d. h. der Beamten- oder Leibeigenschaftskultur usw." (LW 33, S. 474).

Welche Schlußfolgerung ist nun aus der Frontstellung des Jahres 1917 zu ziehen? Wenn es Lenin im Jahre 1917 für nötig erachtet – mit guten Gründen, wie wir gesehen haben – , die „bürgerliche Demokratie" mit dem Hinweis zu diskreditieren, sie bedeute oder erleichtere die „Rückkehr zur Monarchie", dann heißt das meiner Meinung nach nichts anderes, als daß seine eigene politische Taktik, die Befürwortung der Machtübernahme durch die Arbeiter- und Soldatenräte, in die Rolle einer *Gegenthese zur Monarchie* gerät. Angesichts dieser Konstellation scheint es mir nicht nur erlaubt, sondern direkt geboten zu sein, die Frage zu stellen, inwieweit sich hinter der von Lenin propagierten Rätemacht Elemente des modernen bürgerlichen Repräsentativstaates verbergen.

Anmerkungen

1 Der Hinweis bezieht sich auf den ersten Teil dieses Aufsatzes, der in der „Marxistischen Kritik" Nr. 3, Juni 1987, erschienen ist.

2 André Gorz, Abschied vom Proletariat, Reinbek bei Hamburg 1983.

3 Eduard Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Bonn-Bad Godesberg 19777 (Nachdruck der 1921 erschienenen 2. Auflage), S. 183.

4 Ebenda, S. 187 f., Hervorhebung P. K.

5 Ebenda, S. 189, Hervorhebung P. K.

6 P. Kijewski ist das Pseudonym des bolschewistischen Parteimitglieds P. Pjatakow.

7 Der Frage etwa, warum sich Millionen Menschen für metaphysische Begriffe wie Gott oder Nation oder Rasse haben hinmetzeln lassen und dies in weniger abgeklärten Weltgegenden (als dies Europa dank des – noch – blühenden imperialistischen Weltsystems inzwischen geworden ist) auch weiterhin tun, kommt man nicht dadurch bei, daß man diese Begriffe, wie es gelegentlich selbst in sogenannten linken Kreisen mit der „Nation" geschieht, tausendmal hin und her wendet. Die Wirksamkeit solcher Begriffe ist natürlich nicht in ihnen zu finden, sondern in der Gesamtheit der Lebensumstände der gegebenen Gesellschaft. Nur die Darstellung dieser konkreten Lebens- und Produktionsverhältnisse kann dem Anspruch materialistischer Wissenschaft genügen und sowohl den Aufstieg als auch den Niedergang bestimmter Ideologien erklären.

Diesem Anspruch materialistischer Wissenschaft wird man nebenbei gesagt auch dadurch keineswegs gerecht, daß man, wie Horkheimer es in einem Aufsatz von 1932 tut, zur Erklärung der massenhaften freiwilligen Kriegsteilnahme die Suche nach „materiellen Zielsetzungen" (der Individuen) ergänzt durch „das Studium der psychologischen Mechanismen". Indem Horkheimer schreibt, daß „die circenses aller Art ... in vielen historischen Situationen weitgehend an die Stelle des panis getreten (sind)", hat er sich zusätzlich zum „ökonomistischen Prinzip", das er fast schon in biologistischer Manier dem „panis" zuordnet (Auf der Ebene des „Brots", des „physischen Selbsterhaltungstriebes" (Horkheimer), befinden wir uns noch im Tierreich. Der historische Materialismnus fängt überhaupt erst bei den „circenses" an!), mit den „psychologischen circenses" ein *extra* Untersuchungsfeld aufgetan, auf dem er dann, glücklich, sie davor bewahrt zu haben, „bloße Funktionen der ökonomischen Verhältnisse" zu sein, vertrauten Umgang mit den *Individuen als solchen* pflegen kann. Deren „Gesellschaftlichkeit" oder „ökonomische Bestimmtheit" verwandelt sich damit natürlich in ein ihnen *neben* ihren „Triebregungen" äußerlich anhängendes Attribut, in einen „Faktor" unter anderen.

Dabei hätte die Aufgabe darin bestanden (und sie besteht noch), nicht nur den neu entdeckten Gegenstand, den „psychischen Apparat" bzw. die „das Bewußtsein verfälschende Triebmotorik", sondern auch das Auftreten der entsprechenden psychologischen Wissenschaft *gleichermaßen* darzustellen als ein notwendiges Moment innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftung. Es würde dabei möglicherweise ins Auge gesprungen sein, daß sich die Psychologie ihren Gegenstand auf eine solche Weise konstituiert, daß er immer schon zugeschnitten ist auf das dadurch von ihr bereits in seiner (von der Tauschpraxis herrührenden) Abstraktheit hingenommene und fixierte *Individuum als solches*. Max Horkheimer, Geschichte und Psychologie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I 1932 (dtv reprint, München 1980), S. 125-144. Die Zitate entstammen den Seiten 133, 135, 137 und 139 f.

8 Man sieht hier übrigens, daß sowohl die „rechte" als auch die „linke Abweichung", weil sich eine jede von ihnen kurzschlüssig auf das „Überhaupt" der Sache bezieht, in praktischer Hinsich steril ist. Insofern berühren sich die beiden „Extreme". Weder Kautsky, der mit dem Hinweis auf die aktuelle „Stimmung der Massen" (und den russischen Despotismus) 1914 den imperialistischen Krieg fatalistisch hinnahm, noch die „Linken", die „unterhalb" des Sozialismus nicht mit sich handeln ließen, vermochten es, eine aktive sozialdemokratische Taktik zu konzipieren.

Die „rechte" Position, die sich auf einen platonischen Pazifismus zurückzieht, begründet diese Haltung theoretisch mit dem „Kapitalismus überhaupt". Sie sagt etwa: Die Demokratie, die uns den Weg zum Sozialismus bahnt, wird (aufgrund unserer Bemühungen) schon noch kommen – nach dem Krieg. Sich für eine Demokratisierung einzusetzen, ist durchaus sinnvoll, da der „Kapitalismus überhaupt" mit einer friedlichen und demokratischen Entwicklung (in seinen Zentren) logisch grundsätzlich vereinbar ist. Die „linke" Position beruft sich theoretisch ebenfalls auf den „Kapitalismus überhaupt". Ihre Argumentation lautet etwa, der „Kapitalismus überhaupt" ist das Übel; folglich ist kein Kampf gerechtfertigt, der nicht unmittelbar die radikale Beseitigung dieses Übels zum Ziel hat.

Überflüssig zu sagen, daß natürlich beide Positionen in theoretischer Hinsicht ein Moment der Berechtigung für sich haben. In beiden Positionen erscheint apodiktisch zugespitzt das Dilemma der alten Arbeiterbewegung, den

antikapitalistischen Kampf führen zu müssen in einer Epoche, die dem Ziel des Kampfes, dem Sozialismus, nicht nur keine realistische Aussicht auf den Erfolg eröffnete, sondern sogar umgekehrt, ironischerweise *dank* des antikapitalistischen Kampfes der alten Arbeiterbewegung, erst noch zur Durchsetzung und Modernisierung des Kapitalismus führen sollte.

9 Es ist überhaupt eine Eigentümlichkeit des linksbürgerlichen Denkens, daß es die Denkformen, Prinzipien und Ideen der tauschvermittelten Gesellschaft nicht als solche behandelt, sondern sie aus diesem historischen Zusammenhang herauslöst. Gleichsam jenseits von Zeit und Raum ernstgenommen, sollen diese Prinzipien dann ausgerechnet „verwirklicht" werden in einer zukünftigen Gesellschaft, die ihrem Begriff nach gerade nicht mehr auf dem (Tausch-) Wert beruhen kann. Es kritisiert also die kapitalistischen Produktionsverhältnisse theoretisch nicht darin, daß sie überhaupt in solchen Abstraktionen und Prinzipien sich niederschlagen müssen, sondern darin, daß sie dem vermeintlichen Inhalt dieser Prinzipien nicht gerecht werden. Unfähig, die Wirklichkeit anders als empiristisch wahrzunehmen, bedarf das linksbürgerliche Denken selber der Prinzipien, um sich ihr gegenüber (und *als* ihr Gegenüber) zu behaupten. Angesichts des von ihm selbst veranstalteten Gegensatzes zwischen Prinzip und Wirklichkeit („Theorie" und „Praxis") hat es dann ewig damit zu tun, entweder bessere Prinzipien auszuhecken oder die vorhandenen besser „anzuwenden" und „in die Wirklichkeit umzusetzen". Es ist dies eine Verfahrensweise, die schon Kant unter dem Namen eines „ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus" geläufig war (Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Weischedel-Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt 1974, S. 206).

Hier, bei der Erwähnung Kants, wird allerdings das linksbürgerliche Denken Einspruch erheben. Vom gemeinen bürgerlichen Denken unterscheidet es sich nämlich dadurch, daß es an die Stelle des „Progressus", von dem Kant ehrlicherweise zugibt, daß er nie zum Ziele führen kann, die „sozialistische Revolution" setzt, die die angestammten Kategorien des Tauschverkehrs erst wirklich virulent machen wird. So weiß es sich denn darin als sozialistisch, daß es hinter der bisherigen Gleichheit, Freiheit und Demokratie mit unbestechlichem Blick die Täuschungs- und Ablenkungsmanöver einer betrügerischen und verräterischen Spezies namens „Bourgeoisie" erspäht und die Herstellung der wirklichen, eigentlichen und echten Demokratie zur Sache des „Proletariats" erklärt. Mit anderen Worten, während das gemeine bürgerliche Denken die bürgerliche Revolution naiverweise für eine Angelegenheit der historischen Vergangenheit hält, hat das linksbürgerliche Denken in dieser Hinsicht immer noch eine Rechnung offen, deren Begleichung es raffinierterweise der anderen soziologischen Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, dem Proletariat, anvertraut.

Nur mit einer gewissen Bedenklichkeit, die daher rührt, daß ich fürchten muß, die „leninistische" Variante könnte sich womöglich nicht gemeint fühlen, sei als mein Zeuge der wackere Anwalt des linksbürgerlichen Denkens, Wolfgang Abendroth, vorgeführt. Er schreibt: „Sozialismus ist nichts anderes als die allseitige Verwirklichung dieses Gedankens der Demokratie, der aus einem System politischer Spielregeln zum inhaltlichen Prinzip der gesamten Gesellschaft, zur sozialen Demokratie erweitert wird" (Als Motto dem Artikel „Keine Demokratie ohne Sozialismus, kein Sozialismus ohne Demokratie" von Oskar Negt vorangestellt, in: Oskar Negt, Keine Demokratie ohne Sozialismus – Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral, Frankfurt 1977[2], S. 461).

Da es sich für sozialistisch hält, muß sich das linksbürgerliche Denken natürlich auch, so sauer es ihm wird, der marxistischen Kritik des Wertes, in seinem Verständnis also der „Ökonomie" zuwenden, wobei es dann ganz analog verfährt. Hinter dem Wert, der doch als solcher schon, schon *als* diese Form der in der Realität sich Geltung verschaffenden Abstraktion (Realabstraktion), die Bewußtlosigkeit anzeigt, mit der die sich ihm anvertrauende Gesellschaft ihren produktiven Zusammenhang herstellt, vermutet es noch einmal eine Extra-Abstraktion, die erst die kommunistische Gesellschaft ans Tageslicht befördern und „bewußt anwenden" werde.

Dem Fetisch aufsitzend, daß der Wert ein Ding sei oder die Eigenschaft eines Dinges, macht es diese Dinghaftigkeit zu seiner eignen Sache, trägt sie an die Marxsche Analyse der Warenform heran und meint nun, das hinter der Wertform aufscheinende System der *gesellschaftlichen* Arbeit selber noch wie ein portionsweise im Wert enthaltenes Ding behandeln zu dürfen. So wie der Wert an jeder einzelnen Ware als ihr Preis erscheint – übrigens nahezu der einzige Ort, an dem er für das linksbürgerliche Denken erscheint –, soll nun, wie bei „Rock" und „Leinwand" gesehen, ein jedes Warending sein apartes Quantum geronnener Arbeit besitzen. Nicht, daß der Wert die *Form einer Eigenschaft* besitzt, sondern daß er nicht sagt, welche es sei, beanstandet das linksbürgerliche Denken. Mit der Verwandlung der Marxschen Warenanalyse in eine „Quantentheorie der Arbeit" spiegelt es sich seinen eigenen Fetischcharakter als die Lüftung eines Geheimnisses vor und verkündet stolz, daß es mit Marx der „wirklichen Eigenschaft" des Wertes habhaft geworden sei. Statt des Wertes will es nun diese „wirkliche Eigenschaft", die sich (als dieser Schein) erst mit der Vergesellschaftung der Arbeit allgemein durchgesetzt hat und gerade deshalb als jedem einzelnen Produkt zurechenbares Arbeitsquantum empirisch niemals vorhanden gewesen ist, in der zukünftigen, nicht mehr auf dem Wert beruhenden Gesellschaft „bewußt anwenden" als deren vorgeblich „rationelles Prinzip". Als wäre nicht die bewußt mit sich ver-

mittelte Gesellschaft sogleich auch das Ende aller Prinzipein und der sich darauf gründenden Denkformen, die allemal vergeblich nach dem „Anwenden" und „Verwirklichen" trachten müssen.

Daß das Verwirklichungs- und Anwendungsdenken seine historische Berechtigung hatte (wie auch die zugehörigen kapitalistischen Produktionsverhältnisse), unterliegt übrigens keinem Zweifel. Ebensowenig kann man bezweifeln, daß die Ausbreitung und Verallgemeinerung dieser Denkweise, gerade auch in der ideologischen Gestalt der „proletarischen" oder „sozialistischen Demokratie", einen „zivilisatorischen Fortschritt" bedeutet hat. Freilich ist damit auch das Dilemma dieser Denkweise, die empirische Wirklichkeit ewig als abweichend von den Prinzipien erleben zu müssen, zur vertrauten Gewohnheit geworden. Diese hat sich im Alltagsverstand ein gemütliches Dasein darin verschafft, daß dieser heute in einer Mischung aus Resignation, Zynismus und Verbitterung der bescheidenen und ganz und gar nicht aufmüpfigen Weisheit anhängt, daß es in der Welt nun einmal ungerecht zugeht. Der Glaube, daraus noch einen Funken von Aufstand schlagen zu können, sollte den späten sozialistischen Anhängern der Freiheit und Gleichheit nun eigentlich langsam abhanden kommen. Aber wer weiß nicht, wie schwer es ist, sich vom Glauben zu trennen!

10 Bernstein, a. a. O., S. 179.

11 Charakteristisch für den Zeitgeist ist etwa auch die folgende kleine Szene, die eine Augenzeugin der Februarrevolution in Petersburg festgehalten hat. Einer aus der Masse der demonstrierenden Arbeiter, die gerade dabei ist, Revolution zu machen, löst sich aus ihr und „nähert sich einem Offizier zu Pferde: 'Eure Hoheit, denken sie daran, daß wir hungrig sind.'" Die russische Revolution in Augenzeugenberichten, hrsg. von Richard Kohn, München 1977, S. 178.

Welche Virulenz die in den Anredefloskeln erscheinenden Standesunterschiede 1917 besaßen, zeigt auch der berühmte „Befehl Nummer 1 des Petersburger Sowjets" vom 1. März 1917. Es heißt dort unter Punkt 7: „Ebenso wird das Titulieren der Offiziere: Exzellenz, Wohlgeboren usw. abgeschafft und durch Wendungen wie: Herr General usw. ersetzt. Grobes Verhalten, unter anderm das Duzen gegenüber den Soldaten, wird verboten." Die russische Revolution 1917 – Von der Abdankung des Zaren bis zum Staatsstreich der Bolschewiki, Dokumentensammlung hrsg. von Manfred Hellamnn, München 1984[5], S. 134.

Mit ganz ähnlichen Anredesorgen plagten sich übrigens auch die aufständischen Kieler Matrosen in der deutschen Novemberrevolution 1918. Die 9. von 13 Forderungen, die der Soldatenrat des ersten Marinegeschwaders aufstellte, lautet: „Die Anrede 'Herr Kapitän usw.' hat nur am Anfang eines Satzes zu dienen. Im weiteren Verlauf des Gesprächs fällt sie weg, und ich rede den Vorgesetzten mit Sie an." Arthur Rosenberg, Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik, einbändige Ausgabe, hrsg. und eingel. von Kurt Kersten, Frankfurt 1983, S. 235.

Das also sind die unmittelbaren Probleme jener „Massen", von denen gewisse Super-Linke sich nachträglich wünschten, sie hätten den „Aufbau des Sozialismus" möglichst ohne oder gegen ihre Führer „in die eigene Hand nehmen" sollen.

12 Der Fachausdruck, mit dem diese theoretische Entstellung des Marxismus eigentlich zu kennzeichnen wäre, lautet „soziologisch". Begriffe, die ein gesellschaftliches Verhältnis bezeichnen und die die gesamte historische Entwicklung dieses Verhältnisses unter sich zu subsumieren beanspruchen, werden dabei in eine „Eigenschaft" verwandelt, die dazu dient, bestimmte empirisch vorhandene Menschengruppen als solche zu definieren und zu identifizieren. Da dies das Verfahren der modernen Soziologie ist, die sich für ihre definitorischen Zwecke so ziemlich jeder Eigenschaft oder Gewohnheit oder Situation bedient, die ein Mensch überhaupt haben oder in die hinein er geraten kann (Soziologie der Raucher, der Radfahrer, der alleinerziehenden Mütter, der Linkshänder etc.), nennt man die gleiche Operation, wenn sie mit ursprünglich marxistischen Kategorien angestellt wird, die „soziologische Verkürzung des Marxismus". Ich bleibe hier noch bei dem Ausdruck „persönlich" oder „biologisch", um dadurch vielleicht umso deutlicher hervortreten zu lassen, daß das kapitalistische Privateigentum eine solche „biologische", mit ***bestimmten*** Individuen verschmolzene Eigenschaft gerade ***nicht*** ist, das es vielmehr eine Verkehrsform ist, die sich gleichgültig dagegen verhält, welche Personen die innerhalb dieser Verkehrsformen anfallenden Funktionen ausüben. Wenn ich dies hervorhebe, dann habe ich dabei jene unverwüstlichen Leninisten im Auge, die heute noch nicht damit aufgehört haben, sich darüber zu wundern, daß die sozialistischen Revolutionäre des Oktober sich anschließend in eine „neue herrschende Klasse" verwandelten. Da sie es nicht verstehen, das Kapitalverhältnis schon in den entsprechenden Kategorien selbst, also in der Institution der Lohnarbeit als solcher auszumachen, sind sie ewig dazu verurteilt, nach den „Verrätern" (des Proletariats) suchen zu müssen, und nach den „niederen Motiven" (Bestechung), die den „Verrat" zuwegebrachten. Soweit ihnen aber die „ungünstigen Voraussetzungen" Rußlands einleuchten, und die „Lauterkeit der Motive" (proletarische Denkweise, Standpunkt des Proletariats) Lenins und der nachleninschen „Kommunisten" für sie zweifelsfrei feststeht, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als die ganze Stalin-Scheiße als „Sozialismus" anzupreisen.

13 Lenin spricht des öfteren davon, daß „einige Hundert Millionäre und Milliardäre" die Geschicke der Welt in ihren Händen halten.

14 Die von der logischen Figur des Tauschakts (d. i. vom Kapitalismus) konstituierten „Menschen" verhalten sich *unmittelbar* nur zu der *Form*, in die hinein ihre gesellschaftliche Vermitteltheit geronnen ist. Vgl. hierzu auch Lukács: „Das bürgerliche Denken, indem es, befangen in den fetischistischen Kategorien, die Auswirkungen dieser Beziehungen der Menschen zueinander zur festen Dinghaftigkeit erstarren läßt, muß gedanklich hinter der objekitven Entwicklung zurückbleiben. Die abstrakt-rationellen Reflexionskategorien, die den objektiv-unmittelbaren Ausdruck dieser – ersten – wirklichen Vergesellschaftung der ganzen menschlichen Gesellschaft bilden, erscheinen für das bürgerliche Denken als etwas Letztes, Unaufhebbares. (Darum steht das bürgerliche Denken zu ihnen stets in einem *unmittelbaren* Verhältnis.)" Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt und Neuwied 1976⁴, S. 306 f., Hervorhebung P. K.

15 Es ist immer ein Zeichen von mangelhafter theoretischer Durchdringung eines Gegenstandes, wenn man das Verhältnis von Form und Inhalt in dieser Beliebigkeit und Äußerlichkeit hält. Zumindest wenn der Gegenstand kein handgreiflicher ist wie etwa die Rose, deren Begriff tatsächlich gleichgültig gegen einzelne seiner Formelemente ist, ob der Stiel kurz oder lang, die Blüte rot oder weiß sei, sondern wenn es sich um die geschichtliche Entwicklung des Kapitalverhältnisses handelt, das von vornherein nicht ein Gegenstand der empirischen Wahrnehmung, sondern des begrifflichen Transzendierens der bloßen Wahrnehmung ist, genügt das bloße Konstatieren von „Fakten", etwa daß „der" Kapitalismus je nach hinzutretenden „Faktoren" das eine Mal „mit", das andere Mal „ohne" Demokratie funktioniere, nicht mehr. Vielmehr zielt der materialistische Anspruch gerade darauf, diese Äußerlichkeit von Form und Inhalt, von Erscheinung und Wesen oder wie man es nennen will, zu überwinden und den inneren Zusammenhang der „Faktoren", damit also ihre innerhalb dieses Zusammenhanges vorhandene „Notwendigkeit", begrifflich zu rekonstruieren. Im Hinblick auf die Demokratie bedeutet dieser Anspruch in erster Annäherung, daß man aufzuzeigen versucht, warum, aufgrund welcher dem Kapitalverhältnis innewohnender „Notwendigkeit", diese „Form des politischen Überbaus" mit der zunehmenden Entfaltung des Kapitalverhältnisses immer „wahrscheinlicher", immer „stabiler", immer „normaler" und „internationaler" geworden ist.

Freilich muß man sich immer vor Augen halten, daß sich Lenin des Form-Inhalt-Problems hier gar nicht bewußt sein kann. Er spricht ja von zwei *verschiedenen* Inhalten oder Gegenständen, von dem „politischen Überbau" einerseits und der „ökonomischen Basis" andererseits. Dem Totalitätsanspruch, den die aufgrund eines geläufigen (vom Rechtsfetisch herrührenden) Mißverständnisses mit den „materiellen Produktionsverhältnissen" gleichgesetzte „Ökonomie" bei allen „Materialisten" erhebt, von ihnen als „ökonomischer Faktor" gedacht sogleich aber wieder abgibt, kann er daher nur dadurch seine Referenz erweisen, daß er sie als „Basis" in den Rang einer „Ursache" erhebt, die verschiedenen „Überbauphänomene" hingegen auf die Plätze der „Wirkungen" verweist; weshalb sein Materialismus, so dialektisch er auch gerne sein möchte, doch immer zur Mechanik tendiert. In dieser Mechanik hinterläßt dann die beabsichtigte Dialektik nur darin ihre Spuren, daß jener die absolute, strenge Gültigkeit bestritten wird, die ihr nach den Gesetzen der formalen Logik zukommen würde, daß eine „Lockerung" bei der Verknüpfung von „Ursache" (Basis) und „Wirkung" (Überbau) eingeführt wird, daß auch einmal einem „Rückwirken" und „Wechselwirken" stattgegeben wird, und daß das verschmitzte Wörtchen „relativ" in allen Zweifelsfällen sein „ick bin allhier" ruft. (Siehe den weiteren Text.)

Selbstverständlich wird der materialistische Standpunkt angesichts der Regelmäßigkeit, mit der diese äußerliche, dinghafte, auf den Kausalnexus verwiesene Denkform zu Lenins Zeiten unter dem Signum des Marxismus auftrat, sie selber wieder als ein „notwendiges Moment" der seinerzeitigen gesellschaftlichen Totalität, als Ausdruck dessen, daß der „Gegenstand" Kapitalismus tatsächlich noch nicht durchgedrungen, noch nicht zur Totalität geworden war, zu behandeln versuchen. Bei Lukács äußert sich dieses „Noch-nicht-Durchgedrungensein" übrigens darin, daß der Versuch, den Kapitalismus als Totalität zu denken, über weite Strecken in der philosophischen Terminologie der Totalität, wie sie seit Hegel überliefert ist, steckenbleibt.

16 Es geht heute sogar so weit, ihn sich entsprechend zurechtzumodeln, damit er nur ja immer noch eine Angriffsfläche biete für die Ideale der Freiheit und Gleichheit, von denen das linksbürgerliche Denken ja immer noch hofft (siehe Anmerkung 9), ihren „wahren" und „materiellen" Kern dereinst „verwirklichen" zu können in dem, was es sich unter „Sozialismus" vorstelllt.

Ein neueres Beispiel für diese Denkweise scheint mit Burkhard Tuschling zu sein, der zwar „Verhältnisses allseitiger formaler (das Wörtchen „formal" verweist natürlich auf den „inhaltlichen", „materiellen", noch nicht eingelösten „Kern" der Angelegenheit) Freiheit und Gleichheit zwischen allen kapitalistisch vergesellschafteten Individuen außerhalb (!) der Produktion" als notwendigen „Bestandteil der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus" einzuräumen bereit ist, aber energisch darauf pocht, daß sich „in der Produktion" nach wie vor ein selbstherrlicher Patriarch namens „Kapitalist" verschanzt hält. Nach Auffassung Tuschlings ist es nämlich die persönliche „Kommandogewalt des Kapitalisten, (die) darüber entscheidet, welche Waren von welcher Quantität und

Qualität mittels welcher Verfahren in welcher Zeit produziert werden", weshalb es ihm als erwiesen gilt, daß der „Lohnarbeiter", nachdem er, wie man annehmen muß, vollkommen freiwillig, den „Äquivalententausch" von Arbeitskraft gegen Lohn vollzogen hat, „für die Dauer des Arbeitsprozesses dem Willen *des* Kapitalisten unterworfen und also *persönlich unfrei*" ist (Tuschling, S. 22, Hervorhebung P. K.). Daß Tuschling nicht auf den naheliegenden Gedanken kommt, nach dem ersten Blick auf den „Willen des Kapitalisten" einen zweiten auf die in seinen Entscheidungen wirksam werdenden Zwänge der kapitalistischen Konkurrenz zu werfen, die Marx zu seinem bekannten Ausspruch von der „Charaktermaske" hingerissen haben, rührt daher, daß er Markt und Tausch lediglich als die Erzeuger eines ideologischen Scheins (den der Freiheit und Gleichheit) behandelt, von dem dann die Logik natürlich fordert, daß „dahinter" sich jemand Gegenteiliges, nämlich die „persönliche Ungleichheit", verbirgt, anstatt in ihnen als solchen schon den eigentlichen Verbrecher, den Wert, das „automatische Subjekt" der kapitalistischen Gesellschaft dingfest zu machen. In dem lobenswerten, wenn auch reichlich naiven Eifer, ausgerechnet Habermas, dem bei dergleichen bürgerlichen Köstlichkeiten sogleich die Tränen der Rührung in die Augen schießen, den Kultus von Freiheit und Gleichheit ausreden zu wollen, läßt er sich auf dessen natürlich innerhalb des Rechtshorizonts verbleibendes Reflexions- bzw. „Diskurs"-Niveau ein. Er hat dann diesen Ausgangspunkt, Freiheit und Gleichheit, mit Habermas gemein, und kann demzufolge nur noch über den Grad ihrer „Virtualität" oder „Echtheit" streiten, ob diese im modernen Kapitalismus wirksamen Rechtsprinzipien schon die „gemeinten" seien (Habermas), oder ob nicht umgekehrt die mit ihrer Hilfe funktionierende und bzw. weil (?) dahinter verborgene „Klassenherrschaft" der Herren Kapitalisten der „wahren" Freiheit und Gleichheit im Wege stehe.

Die Entpersönlichung (Verrechtlichung) der kapitalistischen Produktionsverhältnisse selber noch wahrnehmen zu müssen mit einem Kategoriensystem, das im Zuge dieser Entpersönlichung zum selbstverständlichen Inventar des Alltagsverstandes geworden ist, ist ein schweres und undankbares Stück Arbeit. Wie Tuschling sich auch dreht und wendet, er muß den gleichen Prozeß, von dem seine eigene rechtsfetischistische Position Bestandteil ist, ummodeln in die Machenschaften (oder weniger polemisch gesagt: in das objektive Bedürfnis) einer *persönlich* herrschenden Klasse, um sich weiterhin die Pose des Antikapitalisten zu ermöglichen. Dabei hat gerade dieser Prozeß die Klassenherrschaft von ehedem „virtualisiert", um den von Tuschling verabscheuten Habermasschen Ausdruck zu gebrauchen, damit aber keineswegs das Kapitalverhältnis beseitigt oder entschärft, wie Tuschling zu fürchten scheint, sondern es endlich auf die Höhe seines eigenen Begriffes gebracht, wo es sein eigener immanenter Widerspruch, der Widerspruch zwischen der ungesellschaftlichen Form des Wertes und ihrem gegenteiligen Inhalt, unmittelbar selber ist, der zur revolutionären Lösung drängt. Dieses Niveau des Widerspruchs einmal erklommen, erweisen sich die sozialen Klassen selber noch als von der Wertform konstituiert und abgeleitet und können nicht mehr wie zu Lenins Zeiten als etwas „Letztes", Unabgeleitetes behandelt werden. Ihre Aufhebung in der „Diktatur des Proletariats" hört damit auf, in der Form der moralischen Phrase oder der staatlichen Legitimationsideologie geduldet werden zu können. Daß damit auch das Ende von Freiheit und Gleichheit gekommen ist, ist für den rechtsfetischistischen Standpunkt natürlich nicht denkbar bzw. nur als Rückfall in das mittelalterliche Faustrecht vorzustellen. Burkhard Tuschling, Rechtsform und Produktionsverhältnisse, Frankfurt 1976, S. 22-30.

17 Diese beiden Metaphern – Terrain und Kampfboden – benützen Marx und Engels selber gelegentlich im Zusammenhang mit dem Demokratiethema. Da man aber bei ihnen voraussetzen kann, daß sie den Kapitalismus als Totalität zu denken vermögen und also keines seiner Momente gegen die anderen verselbständigen und festhalten werden, darf man auch erwarten, daß bei ihnen mit dem erfolgreichen „Kampf" auch der „Kampfboden" verschwunden sein wird. Dergleichen „Flüssigkeit" kann man beim Alltagsverstand, der Metaphern gerne für den theoretischen Inhalt selber nimmt, nicht voraussetzen. Mit der Verwendung solcher Metaphern ist daher immer die Gefahr verbunden, daß sie sich selbständig machen und zu eingeschliffenen Formeln für das dinghafte Denken werden. Diese verhelfen ihm nicht dazu, zum Begriff (des Kapitals) zu kommen, sondern ohne diesen Begriff auszukommen. Als Beispiel sei Palmiro Togliatti zitiert, der etwa in den fünfziger Jahren folgendes sagte: „Wir haben den Boden der Demokratie erkämpft, um auf dieser Grundlage zum Sozialismus voranzuschreiten: Daher wäre es absurd, wenn wir ihn jetzt verleugneten." Zitiert nach: Kurt Lenk/Franz Neumann (Hg.), Theorie und Soziologie der politischen Parteien, Darmstadt und Neuwied 1974², S. CI.

18 Das Wort „wahlweise" verwende ich hier mit Absicht. Es impliziert die Möglichkeit einer Willensentscheidung. Ich will damit kenntlich machen, daß die Position des „Hinausgehens über die bürgerliche Demokratie" sich bei dieser Behandlung des Themas eine gewisse Unabhängigkeit verschafft von den gegebenen historischen Rahmenbedingungen also insbesondere von dem Stand der Produktivkraftentfaltung. Damit scheint mir dann der Weg frei zu sein, die Frage des „Hinausgehens" voluntaristisch zu behandeln und in den Streit über anstehende politische Entscheidungen ein moralisches Element (Bist Du „für die Borugeoisie" oder „für das Proletariat"?) hineinzubringen.

19 Zu einer *Theorie* verfestigt, müßte man dieser Unmittelbarkeit Empirismus bescheinigen.

20 Hellmann, a. a. O., S. 341 und 358.

21 Maxim Gorkij, Unzeitgemäße Gedanken über Kultur und Revolution, herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Bernd Scholz, Frankfurt 1974, S. 170.

22 Mit den Augen der Zeitgenosen betrachtet, gab es natürlich nur in den Monarchien so etwas wie eine „Konkurrenz" zwischen den Liberalen und den Sozialisten. In den „fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern" dagegen setzte der „Krieg die Losung der sozialistischen Revolution auf die Tagesordnung". Diese klare Unterscheidung zwischen den „rückständigen monarchistischen Ländern" und den „fortgeschrittenen Ländern" trifft Lenin zu Beginn des Weltkrieges im September 1914, und er bekräftigt sie im Frühjahr 1915. (Vgl. LW 21, S. 19 f. und S. 149.) Daß aus der im Westen „auf der Tagesordnung stehenden sozialistischen Revolution" eine Beerbung der Liberalen werden sollte, aus der Konkurrenz mit den russischen Liberalen um eine „konsquente demokratische Umwälzung" aber eine dem Anschein nach „sozialistische Revolution, die erst noch die „Leibeigenschaftskultur" zu beseitigen hatte, konnte natürlich keiner der Zeitgenossen voraussehen.

23 Rosa Luxemburg, Massenstreik, Partei und Gewerkschaften, in: Rosa Luxemburg, Gesammelte Werke Band 2, Berlin 1974², S. 147.

24 Wie Lenin dazu kommt, die mit der Rätebewegung neu entstehenden Formen *politischer* Repräsentation bereits für das Ende eines vom „Volk getrennten" Staatsapparats zu halten, nämlich dadurch, daß er diese Formen neben den zaristischen Staatsapparat hält, werde ich im dritten Teil dieser Arbeit behandeln.

25 Meines Wissens gab es vor dem ersten Weltkrieg in keinem Land der Erde ein Frauenwahlrecht. In Frankreich war das 1875 eingeführte allgemeine, gleiche und geheime Wahlrecht für Männer mehrfach durch Restaurationsversuche der Monarchie (Boulangismus 1885-1889, Dreyfus-Affäre zehn Jahre später) gefährdet. Lenin nennt deswegen Frankreich, den russischen Schriftsteller Saltikow-Schtschedrin zitierend: „eine Republik ohne Republikaner" (LW 24, S. 167), gelegentlich auch eine „Monarchie ohne Monarchen" (LW 25, S. 381). In England hatten die Wahlrechtsreformen von 1867 und 1884 die Zahl der Wahlberechtigten zum Unterhaus auf 4 Millionen erhöht, was den deutschen Volkswirtschaftler Schulze-Gaevernitz (von Lenin in seiner Imperialsimus-Schrift zitiert) zu dem Ausspruch veranlaßt, daß es „immer noch beschränkt genug ist, um die eigentlich proletarische Unterschicht fernzuhalten" (LW 22, S. 287). In Belgien kam es im Kampf für das allgemeine Wahlrecht mehrfach zu Generalstreiks mit zum Teil blutigem Verlauf (zuletzt 1913), ohne daß vor dem Weltkrieg mehr erreicht werden konnte als was schon die Wahlrechtsreform von 1893 zugestanden hatte, ein Pluralwahlrecht, das den Beziehern der höheren Einkommen ein Übergewicht sicherte.

Vor diesem Hintergrund wird auch die von heute aus sehr bescheiden anmutende Parlamentarismuskritik Anton Pannekoeks erklärlich, der ja dem „revolutionären Flügel" der westlichen Sozialdemokratie vor dem ersten Weltkrieg zugerechnet wird. In der Auseinandersetzung mit Karl Kautsky weist Anton Pannekoek den Gedanken, auf parlamentarischem Weg zur Herrschaft gelangen zu können, zu Recht als illusionär zurück. Aber er gelangt zu dieser Einschätzung nicht etwa deswegen, weil er die Form der Politik als solche schon kritisieren würde als die bekannte abstrakte Allgemeinheit, die notwendig zur tauschvermittelten Gesellschaft gehört, sondern deswegen, weil er feststellen muß, daß – besonders in Deutschland – dem Parlamentarismus noch die „nötigen verfassungsgemäßen Grundlagen" fehlen, die dem politischen Kampf innerhalb dieses Rahmens Aussicht auf Erfolg verheißen könnten. „Wo die Demokratie schon herrscht", schreibt Pannekoek 1912, stehe die „Ausnützung" der demokratischen Rechte, die „Gewinnung der Volksmassen für den Sozialismus" im Vordergrund, wo „aber die Rechte fehlen, wie hier in Deutschland, liegt das Schwergewicht des Kampfes um die Herrschaft nicht in dem Kampfe *mittels* der vorhandenen Rechte, sondern in dem Kampfe *um* politische Rechte." Seinen Ruf als Linker wahrt Pannekoek dadurch, daß er in diesen „Kampf um die wichtigsten politischen Rechte", gegen den als solchen natürlich nichts einzuwenden ist, ein „tiefstes Wesen" hineinzaubert, wonach er „in Wirklichkeit ein Aufeinanderprallen der ganzen Macht der beiden Klassen, ein Kampf ihrer stärksten Machtmittel, die einander zu schwächen und schließlich zu vernichten suchen", ist. Und wie gelingt ihm diese Dramatisierung und ideologische Selbsttäuschung? Einfach dadurch, daß er die bestehende Situation (Erscheinung, Empirie) des „scheinkonstitutionellen Halbabsolutismus" (Wehler), also das „Fehlen der verfassungsmäßigen Grundlagen einer Volksherrschaft", in den Rang des „Wesens" erhebt und zur „notwendige(n) Form der Kapitalherrschaft" ernennt, wie sie „in einem Lande mit hochentwickelter Arbeiterbewegung" beschaffen sein müsse. Anton Pannekoek, Massenaktion und Revolution, Neue Zeit, 30. Jahrgang 1912, abgedruckt in: Die Massenstreikdebatte, hrsg. von Antonia Grunenberg, Frankfurt 1970, S. 270.

26 Der sich für marxistisch haltende Alltagsverstand bestimmt die „Produktionsverhältnisse" gleichsam geographisch und verbindet damit die Vorstellung von den „Verhältnissen in der Fabrik", denen er dann konsequenterweise die „vom Tauschakt konstituierte Verkehrsform" als eine extra Sphäre, nämlich als die Zirkulationssphäre,

äußerlich gegenüberstellt. Er kann es mit Sicherheit nicht verwinden, daß hier die beiden Ausdrücke synonym verwendet werden.

27 Im Oktober 1921 spricht Lenin von „drei Hauptfeinden", denen sich die „Sowjetmacht" nach dem Ende des Bürgerkrieges und zu Beginn der Phase der NÖP gegenüberstehen sehe. Es seien dies der „kommunistische Hochmut", das „Analphabetentum" und die „Bestechlichkeit" (LW 33, S. 58 f.).

ARBEITERKAMPF 288
(erschienen am 16.11.87)

★ **Startbahn**
Falsche Schüsse und falsche Schlüsse. Argumente gegen den Versuch, die Autonomen zum Sündenbock zu machen und ihnen ihre Bündnisfähigkeit abzusprechen. Schüsse aus dem Irgendwo. Ein Versuch die verwirrende und schuldzuweisende Berichterstattung — auch in der linken — Presse zu ordnen. Dokumentation von ersten Stellungnahmen. Die GRÜNE Staatsfrömmigkeit.

★ **Hafenstraße**
Hamburger Aufstand? Dohnanyi als Friedensstifter?

★ **Golfkrieg**
Ein Krieg der nie aufhören darf. Die Industriestaaten verdienen durch Waffenlieferungen an beide Seiten. NATO-Flottenaufmarsch: Die Brandstifter als Feuerwehr.

★ **Der „Schwarze Montag"**
Vorboten einer tiefen Krise des Imperialismus.

★ **§ 218**
Ein Überblick über den Stand der Bewegung.

★ **„Neues Denken" in der DKP —**
gibt's das denn? Interview mit dem Schriftsteller Erasmus Schöfer, der in der DKP die Belastbarkeit der innerparteilichen Demokratie erprobt.

Der **ARBEITERKAMPF** erscheint vierwöchentlich als Zeitschrift des **KOMMUNISTISCHEN BUNDES** mit 40 Seiten im Zeitungsformat zu einem Preis von DM 5 pro Ausgabe. Er ist zu erhalten in allen linken Buchläden sowie in gut sortierten Zeitungsläden oder direkt bei der

Hamburger Satz- und Verlagskooperative
Lindenallee 4, 2000 Hamburg 20
Tel. 040/ 43 53 20

Der **ARBEITERKAMPF** kostet im Abonnement jährlich DM 60; halbjährlich DM 33 (bei Einzelbestellungen DM 5 plus DM -,85 Porto).

Kostenloses Probeexemplar bestellen!

Ernst Lohoff

Die Privatisierung des Politischen oder: Neue soziale Bewegungen und abstraktes Individuum

1. Vorbemerkungen:

Der hier vorliegende Artikel ist die unmittelbare Fortsetzung meiner in der „Marxistischen Kritik" Nr. 3 erschienenen Arbeit: „Technik als Fetischbegriff". Beide Beiträge waren ursprünglich als ein Artikel geplant und ihre Trennung erfolgte aus rein technischen Gründen, a posteriori, inhaltlich bilden sie ein Ganzes. Deshalb nehme ich den Faden etwas abrupt wieder an der Stelle auf, wo der erste Teil endet.

Dort habe ich darzustellen versucht, wie der Fortschrittsoptimismus der alten Arbeiterbewegung auf Grundlage der selben theoretischen Verkürzungen unter veränderten historischen Bedingungen in sein Gegenteil, in Produktivkraftkritik, umschlagen mußte. Die Identifizierung der Produktivkraft mit dem konkreten KAPITALISTISCHEN Arbeitsprozeß, die die alte Arbeiterbewegung durchgehend vollzieht, muß, sobald der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen sich in der Realität zum Sprengen spannt, jede positive Bezugnahme auf die Produktivkräfte und ihre weitere Entwicklung verunmöglichen. Denn fühlt das Kapital sich selber schon als Schranke, wird es irrational, so wiederholt sich diese Irrationalität am Produktionsprozeß und dessen Produkt. Die Produktivkräfte können sich nicht rein als solche materiell niederschlagen. Wo sie stoffliche Gestalt annehmen, sind sie durch den Filter der Produktionsverhältnisse hindurchgegangen. Die gesellschaftliche Potenz Produktivkraft realisiert sich nur, indem sie ihre Reinheit als bloße menschliche Fähigkeit aufgibt und sich der Logik des Kapitalverhältnisses unterwirft. Sie gerinnt, wird handgreiflich, aber nicht als solche, sondern im gesellschaftlichen, d. h. eben kapitalistischen Ensemble. Dieser kapitalistische Ausdruck, ihre materielle Erscheinungsweise unter kapitalistischen Bedingungen wird von der alten Arbeiterbewegung naiv-positiv, von den Technikkritikern negativ gewendet, den Produktivkräften als solchen eingeimpft. Auf dieser Basis kann der objektive Widerspruch, sobald er wirklich wird, nicht mehr gedacht werden, und die Vorstellung vom Kapital als seiner eigenen Schranke kann dann nur noch als unsinniges Paradoxon fallengelassen werden. Die Produktivkräfte kommen als das letztliche Agens der gesellschaftlichen Emanzipation nicht mehr in Frage. Der Zusammenprall von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen löst sich in Wohlgefallen auf, und die gesellschaftliche Totalität erscheint als totalitäre, in sich widerspruchsfreie, objektive Übermacht gegenüber den ausgelieferten Subjekten.

2. Die Monade, die Übermacht des Objektiven und das Linke Alltagsbewußtsein

Im zeitgenössischen linken Bewußtsein findet sich nichts von diesem Widerspruch, im Gegenteil. Die wirklichen Verhältnisse stellen sich hier auf den Kopf. Während sie sich real zum Zerreißen spannen, scheinen ihm die inneren Widersprüche aus der objektiven Welt für immer verbannt. Die Entwicklung der Industriegesellschaft reißt keine grundsätzlichen objektiven Widersprüche auf, sondern schleift die bestehenden zur Unkenntlichkeit ab. Der überkommene verdinglichte Produktivkraftbegriff schmilzt jeden Widerspruch ein und verwandelt die gesamte Wirklichkeit in einen in sich geschlossenen Block, der den vereinzelten Individuen feindlich gegenübertritt. Der brutalen Gewalt dieser Entwicklung stemmt sich allein der „Mensch" entgegen. Oppositionelles Bewußtsein wird zum existentiellen Akt des modernen Menschen in seiner „Geworfenheit". Nichts ist diesem Bewußtsein befremdlicher als das Vertrauen, das die alte Arbeiterbewegung in die geschichtliche Entwicklung setzte. Wenn Kautsky schrieb:

„Die Aufgabe der Sozialdemokratie ist es nicht, der Entwicklung ihren Weg vorzuschreiben; sie hat nur die Aufgabe, die Hindernisse der Entwicklung zu beseitigen; sie hat die Bahn frei zu machen für die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft, sie hat nicht künstlich diese zu fabrizieren" [1],

so klingt dies dem zeitgenössischen Bewußtsein wie abstruser Hohn in den Ohren. Nachdem sich der naive Fortschrittsoptimismus der alten Arbeiterbewegung gründlich desavouiert hat, und unter Hitlers und Stalins Schlägen zusammenbrach, prägt seit dem Aufblühen der Frankfurter Schule die Tendenz zu allgemeiner Hoffnungslosigkeit und nackter Verzweiflung das oppositionelle Bewußtsein, auch wenn es gelegentlich bei der einen oder anderen Fraktion in existentielle Euphorien und Dilirien umkippt. In seiner entwickelten modernen Gestalt, in den „neuen sozialen Bewegungen", nimmt es mit den Konjunkturen dieser Bewegungen den Charakter manisch-depressiver Symptombildung an, wobei die Depression letztlich obsiegt.

Während auf der einen Seite gerade dadurch, daß das Kapital an seiner absoluten Schranke – an sich selber – sich zu stoßen beginnt, die Übermacht des Objektiven gegenüber dem vereinzelten Individuum ins Unermeßliche wächst, meint die linke Opposition, gefangen in falschen Abstraktionen, tatsächlich ihre ganze Kraft allein aus den abgeschlafften Bauchnäbeln der bürgerlichen Monade saugen zu müssen. Weil sie deren Standpunkt nie überwand und Aneignung sich immer nur individuell vorstellen konnte, wird sie mit dem bürgerlichen Individuum in die Defensive gedrängt, eingekreist und in dieser hoffnungslosen Stellung festgenagelt. Die nie proletarisch überwundene Trauer um den Tod des bürgerlichen Individuums führt die Linke notwendig dorthin, wo sie heute steht. Sie erfüllt nicht ihre Aufgabe als Totengräber, sie verknüpft ihr eigenes Schicksal mit der parfümierten Fortexistenz dieser Leiche. Die Verwesung der bürgerlichen Monade fällt mit der Zersetzung der zeitgenössischen Linken zusammen, weil diese die Leiche nicht unter die Erde bringt, sondern sich jammernd zu ihr ins Grab legt. Sie vollzieht an ihr nicht das längst ausgesprochene historische Urteil, sondern sie entpuppt sich im Gegenteil als letzte, entwickeltste und daher auch fragwürdigste Gestalt der bürgerlichen Monade. Die zeitgenössische Linke treibt die Entfaltung des bürgerlichen Individuums bis zu ihrem Kulminations- und Umschlagspunkt. Ihre Krise faßt daher wie in einem Brennglas die Krise der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt zusammen.

Bedrängt von der Übermacht der objektiven Entwicklung, die alles und jeden in ihren Bann schägt, zieht sie sich vollends auf das vereinzelte Individuum zurück. Dabei haucht die reine Subjektivität als einzig möglicher Widerspruch zur kapitalistischen Wirklichkeit einer uralten Dichotomie im bürgerlichen Denken neues Leben ein. Das Subjekt verdoppelt sich in einen gesellschaftlich geprägten Teil, der dem herrschenden Verblendungszusammenhang anheim fällt, und in die eigentliche Subjektivität. Soweit Subjekte Teil der Wirklichkeit sind, selber erzeugt und bedingt, soweit sie also konkrete, wirkliche Menschen in realen gesellschaftlichen Zusammnhängen sind, scheiden sie als Träger des Widerstandes aus. Allein eine naturgegebene, unveränderliche „Seele" des Menschen, jenseits gesellschaftlicher Überformung, kommt als Rückzugs- und Ausgangspunkt in Frage. Die reine Subjektivität schleppt biologistischen Mystizismus hinter sich her. Im Hexenkult der neuen Frauenbewegung wird dieser allgemeine Zusammenhang handgreiflich. Wird der objektive Widerspruch exorziert, so verschwindet auch der reale Mensch als politisches Subjekt, und die phantastisch überhöhte Monade, die um alles andere unbekümmert aus sich selbst heraus unhinterfragt lebt, wird zum Angelpunkt des Kampfes gegen eine wildgewordene gesellschaftliche Entwicklung. Das selbstgenügsame abstrakte Individuum, das der Herrschaft der Tauschwertabstraktion, des Werts als Selbstzweck entspricht, wird zum Alpha und Omega linker Politik. Verzweifelt an der objektiven Entwicklung, schnurrt Politik zusammen, verlieren sich Taktik, Strategie und Analyse, und ostentativ präsentiert sich die 1. Person.

„Der revolutionäre Anspruch wird in die Gegenwart versetzt, sowohl in die eigene Persönlichkeit als auch in die Unmittelbarkeit der eigenen Lebenspraxis" [2],

und erstarrt zum Habitus, soweit er nicht über kurz oder lang selbstbewußt fortgeschleudert wird. Der linke Alltagsverstand und seine Theoretiker kommen an diesem Punkt persiflierend auf die Naturrechtsphilosophen des 18. Jahrhunderts zurück. Wo sie optimistisch auftreten, tun sie das im Glauben an das Gute und Natürliche im Menschen, das mit der 1. Person zusammenfällt. Die Kolportage auf die

Aufklärung ist perfekt. Die Protagonisten des linken Alltagsverstandes sind keinen Millimeter über deren Horizont hinausgekommen, und La Fayettes emphatische Sätze drei Tage vor dem Sturm auf die Bastille erleben allzeit fröhliche Urständ. Auch heute könnte er unangefochten verkünden:

„Erinnert euch an die Gesinnung, welche die Natur dem Herzen jeden Bürgers eingegraben hat, und die eine neue Stärke gewinnen, wenn sie von allen feierlich anerkannt werden" [3].

Lediglich das Plural geht nicht mehr so leicht über die Lippen. Der Einzelne ist sich nur noch selber selbstverständlich und „natürlich", seinen Nachbarn mißtraut er, von 200 Jahren schlechter Erfahrungen gewitzt, präventiv einmal. Trotzdem, das verborgene Gute und Natürliche im Menschen ist Träger und Adressat der Bewegung, auch wenn es uns nicht immer so unverfroren naiv anspringt wie im Friedensmanifest der Grünen von 1981:

„Der Glaube an den guten aktivierbaren Kern im Menschen ist eine wichtige Voraussetzung für die Einstellungs- und Verhaltensänderung." Und: „Wer im Gegner nicht auch den Menschen sieht, kann nicht erwarten, daß sein Anliegen aufgenommen und gar angenommen wird." [4]

Das bürgerliche Denken bewegt sich im Kreis und verflacht dabei ständig. Die zeitgenössiche Linke bezeichnet wesentlich die neueste Etappe dieses Verfalls. Die Monade wird gleichzeitig vom Gedankenabstraktum zur Realität und obsolet. Ihrer selbst einerseits ungewiß und andererseits allein in sich verbohrt, wiederholt sich der Ausgangspunkt bürgerlichen Denkens als Karikatur. Die Linke fährt einen 200 Jahre alten Entwurf auf das Niveau von Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" zurück. Emanzipative Politik verkommt zum inneren Erlebnis. Die Reise geht rückwärts und bergab.

„Um dem 'wesentlichen Ziel' ihrer Aktion, der 'Abrüstung' näher zu kommen, streben sie (gemeint sind die Aktivisten der Friedensbewegung, Anmerkung E. L.) zu allererst 'die persönliche Abrüstung' an, die 'in der kleinen und großen Gruppe' dann eine 'Begegnung von Herz zu Herz' ermöglichen soll, eine 'Begegnung von Mensch zu Mensch, und nicht von Kopf zu Kopf'. So machen die Linken ihren Frieden mit den Gegebenheiten, indem sie die schlechte Außenwelt nach innen verlegen, um die Kriegsgefahr in der Selbsterfahrungsgruppe zu bannen." [5]

Verschüchtert von der sich katastrophenhaft durchsetzenden Universalität menschlicher Existenz, kann sich das spätbürgerliche Bewegungssubjekt die Überwindung seiner vereinzelten Ohnmacht nur mehr borniert, in der überschaubaren Kleingruppe vorstellen und damit faktisch gar nicht. Der entfremdete und unwirkliche Mensch schreibt seine Vereinzelung, die ihm mit seiner Individualität zusammenfällt, als Tugend fest und überträgt diese Selbstbeschränkung auch in die Sphäre des Allgemeinen, der Politik. Jede Form von politischem Handeln, die über die eigene Nasenspitze hinausreicht, verbietet sich, und entkleidet aller realen Handlungsmöglichkeiten schnurrt sie auf lächerliche Scheinhandlungen zusammen, erschöpft sich in Selbstbefriedigung und Gewissensberuhigung. Jeder einzelne soll 'etwas tun', und dieses 'etwas' kann immer nur in der Aufklärung anderer ebensolcher Selbste bestehen und/oder in privaten Verrichtungen.

Für das spätbürgerliche Individuum bleibt, gerade wo es uns noch einigermaßen optimistisch entgegentritt und es sich noch nicht bedingungslos in die heraufziehende Apokalypse ergeben will, Gesellschaft die bloße Summe von Subjekten und deren subjetivem Handeln und Versagen. Exemplarisch sei hier nur Petra Kelly angeführt. Sie beginnt ihren Aufsatz „Abrüstung beginnt in den Köpfen" prototypisch:

„Während meiner Wahlkämpfe für die Grünen habe ich öfter das folgende Märchen erzählt und so begonnen: 'Was kann ich denn für den Frieden tun? Ich bin doch machtlos. Hat denn meine einzelne Stimme überhaupt Gewicht? In einer Fabel wird erzählt: 'Sag mir, was wiegt eine Schneeflocke?' fragte die Tannenmeise die Wildtaube. 'Nicht mehr als ein Nichts', gab die zur Antwort. 'Dann muß ich dir eine wunderbare Geschichte erzählen', sagte die Meise. 'Ich saß auf dem Ast einer Fichte, dicht am Stamm, als es zu schneien anfing; nicht etwa heftig im Sturmgebraus, nein, wie ein Traum, lautlos ohne Schwere. Da nichts besseres zu tun war, zählte ich die Schneeflocken, die auf die Zweige und Nadeln des Astes fielen und darauf hängenblieben. Genau 3 741 952 waren es. Als die 3 741 953ste Flocke niederfiel – nicht mehr als ein Nichts – brach der Ast ab.' Damit flog die Meise davon. Die Taube, seit Noahs Zeiten eine Spezialistin in dieser Frage, sagte nach kurzem Nachdenken zu sich: 'Vielleicht fehlt eines einzelnen Menschen Stimme zum Frieden der Welt.'" [6]

Genau dieser Haltung entsprechend rückt die Friedensbewegung den individuellen Einsatz, insbesondere die individuelle Verweigerung ideologisch in den Mittelpunkt. Der Totalverweigerer wird zur selten erreichten Idealgestalt, zum höchsten Niveau, das persönliches Engagement überhaupt annehmen kann. 'Stell Dir vor, es ist Krieg und keiner geht hin', heißt der populäre Traum, ungeachtet dessen, daß

der Atomkrieg auch stattfinden kann, wenn die Masse nicht hingeht, sondern zu Hause aufs Finale wartet. Während die Friedensbewegung einerseits immer die Unmöglichkeit großer konventioneller Kriege in Europa betont, und Knopfdruck-Bumm-Krach-Aus-Ängste kultiviert, hängt sie gleichzeitig in stiller Übereinkunft mit konservativen Militärs, die um ihre Pfründe fürchten, einer recht antiquierten Vorstellung des modernen Krieges an. Die großangelegte Propagierung der Kriegsdienstverweigerung, die Kritik an soldatischen Tugenden orientiert sich an den Szenarien der beiden Weltkriege und geht an der Realität des modernen Krieges völlig vorbei. Während die Vision von der menschenleeren selbsttätigen Fabrik, in der Version des automatischen Schlachtfeldes deutlich Konturen anzunehmen beginnt, geben die „Frauen gegen Militarismus Hannover" in einem ihrer Flugblätter zum Besten, daß der drohende Weltkrieg aus Mangel an Schwesternhelferinnen ausfallen könnte. Sie schreiben:

> „Wir wollen keinerlei Kriegsdienste tun. Nicht mit der Waffe in der Hand, nicht zur Unterstützung und Aufrechterhaltung der Armee und nicht, indem man Kriege planen kann, weil Schwesternhelferinnen in genügender Anzahl zur Verfügung stehen." [7]

Im eklatanten Widerspruch zur Realität, in der zusehens die Anwendung der Naturwissenschaft zum Agens der Kriegführung wird, in der sich Kriegsgerät und Kriegsführung insgesamt von einem massenhaft aufgebotenen subjektiven Faktor nach und nach emanzipieren, verklärt die Friedensbewegung die subjektive Seite zum Springpunkt. Aber wenn die Soldaten massenhaft wegbleiben, und der Pillenknick besorgt hierzulande schon die Hautsache ganz von alleine, wird dies nicht den Frieden garantieren, sondern nur zu einer Modernisierung des Bundeswehraufbaus führen. Vor Verdun kamen die deutschen und französischen Armeen sehr gut ohne Kavallerie aus, obwohl sie zu Beginn des Krieges noch zahlreich existierte, und auch die Bundeswehr kann auf ganze anarchronistische Waffengattungen verzichten, ohne an Schlagkraft zu verlieren.

Die Emanzipation der modernen Kriegsführung vom Soldatenmaterial zeigt sich nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Militärische Effizienz kommt inzwischen ohne ideologische und nationale Begeisterung aus. Der moderne Soldat tut nicht mehr seine Pflicht für Führer und Vaterland, sondern seine technisch hoffentlich interessante Arbeit. Du tust Deinen Job und ich meinen. Der militärische Apparat läuft am besten bei politischer Apathie, und die verbreiteten rechtsradikalen Tendenzen im bundesdeutschen Offizierskorps bleiben Versatzstücke. Als Integrationsideologem sind sie verzichtbar. Der politisch indifferente Militärtechniker hat den rassenfanatischen SS-Mann als Inkarnation soldatischer Existenzweise für immer abgelöst, und der Selbstlauf des militärischen Apparates kann auf Propagierung ideeller Ziele weitgehend verzichten. Die BRD hat hier dank der Erfahrungen zweier verlorener Weltkriege sicher eine Vorreiterposition. In den USA etwa herrscht nach der Verdrängung des Vietnamtraumas peinlich naiver Patriotismus, aber gerade dort haben sich die populären Heldenphantasien von der Formation gelöst und individualisiert. Rambo schlägt sich alleine durch und ist nichts und niemandem verpflichtet, nur sich selbst und seiner Schwachköpfigkeit, und genau dieser Zug schmilzt in den US-Patriotismus ein. Supermann, der sich noch durch den Kampf fürs Gute als Held ausweisen mußte, ist überholt. Gut und Böse verwischen, und die USA phantasieren sich als Kollektivrambo, während alle höheren Ziele an ideologischer Konsistenz verlieren, und schon an sich selber hohl werden. Das hat auch unmittelbar praktische Folgen. In der US-Army entsteht der Landsknecht des 30jährigen Krieges neu. Die durchschnittlichen einzelnen Mitglieder der stärksten und gefährlichsten Militärmacht aller Zeiten wären aus der faschistischen Wehrmacht noch zu 60 % als wehrunwürdig ausgeschieden oder bestenfalls im Strafbatallion eingesetzt worden.

Vor diesem Hintergrund liegt der Angriff auf die überlieferten soldatischen Tugenden und das von der Friedensbewegung propagierte massenhafte Sich-Verweigern im Entwicklungstrend. Die Erfolge der Friedensbewegung werden nur dazu beitragen, daß der heutige Militärapparat eine moderne, der Entwicklung der Mikroelektronik adäquate Gestalt annimmt. Selbst die allgemeine Wehrpflicht kann in den nächsten Jahrzehnten zum Anarchronismus werden. Von alledem nimmt die Friedensbewegung, die sich ja nur als subjektiver Störfaktor gegen die Gewalt des objektiven Apparates kennt, nichts wahr. Sie bemerkt nicht, daß die Form des Widerstands, die Beschwörung des abstrakten Subjekts und seiner privaten Verrichtungen und Unterlassungen, nur die Übermacht der Verhältnisse bestätigt, indem sie

mithilft, deren entwickeltere Gestalt herauszuarbeiten. Die neuen sozialen Bewegungen kämpfen zu gern gegen Reste personeller Herrschaft und personellen Zwangs, die sich bis heute erhalten haben und schälen damit, wo sie Erfolg haben, die eigentlich reine Gestalt des Kapitalverhältnisses, die verdinglichte, unpersönliche Herrschaft rein heraus. Ein Musterbeispiel gibt hier der allgemeine empörte Aufschrei anläßlich der Volkszählung ab. Ein Gesetz, das bei seiner Verabschiedung nicht den geringsten Sprengstoff zu enthalten schien, eine Lappalie im Verhältnis zu dem, was sonst in Sachen „gläserner Bürger" geschieht, läßt plötzlich die halbe Republik, weit über den gewohnheitsmäßig oppositionellen Teil hinaus, Kopf stehen. Und alles nur, weil der Staat jeden einzelnen in seiner Privatheit aufsucht, weil der Zähler seine dreckigen Schuhe an meinem Fußabstreifer abwischt. Daten werden bei tausend Gelegenheiten erhoben, deren Reichweite über die der Volkszählung hinausgeht, aber hier werde ich genötigt mitzuwirken, Auskunft zu geben. Dazu ist die Monade, wenn auch widerwillig, nur dann bereit, wenn sie etwas von Papa Staat will, aber nicht, wenn ihr solches Tun nichts einbringt. Gleichgültig, ob die Bundesregierung das Volkszählungsgesetz gegen den Unwillen breiter Bevölkerungsschichten für dieses Mal durchdrücken kann oder nicht, sie wird sich hüten, die Bürger noch einmal unnötig zu belästigen. Sie wird Daten künftig ausschließlich auf anderen, nicht antiqierten Wegen erheben. Die Volkszählung 1987 wird sicher die letzte in der Geschichte der BRD sein.

Der Privatmensch als das politische Subjekt tritt uns nicht nur negativ im Akt der Verweigerung entgegen. Er ist gleichzeitig privilegierter Träger der positiven Bewegungsinhalte. Exemplarisch tritt uns dieser Zug des linken Alltagsbewußtsein im populären Rowohltbändchen „Tschernobyl hat unser Leben verändert" entgegen. Folgende Passage aus diesem Buch beschreibt schon phänotypisch das Selbstverständnis breiter Bevölkerungskreise, besser als es jeder Satiriker könnte:

„Meine Kinder, mein Mann und ich leben in einer Großstadt, zu viert in einer kleinen Wohnung, und unsere Kinder erlernen im Zusammenleben mit uns die natürlichen und notwendigen Grenzen des gegenseitigen Rücksichtnehmens und Aufeinanderbezogenseins. Ich habe mich immer sehr bemüht, ihnen meine Einsichten und meine Verantwortung gegenüber der Natur und unserer Gesellschaft nachvollziehbar zu machen. Ich habe sie dazu angehalten, ihren Abfall in Papierkörbe zu werfen. Ich selbst habe meinen Müll sortiert, umweltfreundliche Putzmittel gekauft, Eier aus tiergerechter Bodenhaltung, kein Obst aus Südafrika. Ich war eine sehr bewußte Hausfrau und Mutter, bei uns gab es immer Frischmilch und frischgekochtes Gemüse. Wir brauchten nicht zu sparen, und ich habe MEIN GELD FÜR MEINE VERANTWORTUNG GEGENÜBER DER WELT AUSGEGEBEN. Ich wollte in meinen bescheidenen privaten Rahmen einen Beitrag leisten, indem ich unsere Lebensbedingungen analysierte, Informationen aus Büchern zog, bewußt wählte, Unterschriftensammlungen unterzeichnete und meine ganze Hoffnung in die Erziehung meiner Kinder setzte. Sie sollten einmal selbstbewußte und mutige Demokraten werden, frühzeitiger als ich. Die Kraft, die ich mein Leben lang in mir gespürt habe, ziehe ich aus mir selbst, aus dem Vertrauen in meinen Körper und in meine Möglichkeiten." [8]

Der tief im bürgerlichen Denken verankerte Glauben an die Selbständigkeit des Individuums öffnet sich hier zur Stilblüte. Nimmt unsere Autorin ihre persönlichen Konsumgewohnheiten als Nonplusultra politischen Handelns, so wiederholt sie dabei verflachend ein Leitmotiv des Kantschen Systems. Vielleicht erinnert sie sich beim Abfassen dieser Zeilen auch direkt an alte Schulweisheiten. Denn an bayerischen Gymnasien durften noch vor gut 10 Jahren Schüler die Popularisierung des Kantschen kategorischen Imperativs durch den Mund Fichtes auswendig lernen:

„Und handeln sollst Du so, als hing von Dir und Deinem Tun das Schicksal ab der deutschen Dinge und die Verantwortung wär Dein." Wie dem auch sei. Auf jeden Fall wiederholt sich das ahistoirische, bürgerliche Denken periodisch in den modernen populären, wie philosophisch-theoretischen Diskursen findet sich selten etwas, was nicht schon im Beginn der bürgerlichen Ära besser formuliert worden wäre. Das Ende des bürgerlichen Denkens ist nur die schlechte Wiederkunft seines beschränkten Ausgangspunktes und so kann es auch nicht überraschen, daß Hegel bereits in der 1812 veröffentlichten „Wissenschaft der Logik" das selbständig für sich seiende Individuum grundsätzlich kritisiert und somit den Gedankengang unserer Autorin schon damals im Mark getroffen hat:

„Die Selbständigkeit auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört, der höchste, hartnäckigste Irrtum, der sich für die höchste Wahrheit nimmt, – und in konkreten Formen als abstrakte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse erscheinend. Es ist die Freiheit, die sich so vergreift, ihr Wesen in diese Abstraktion zu setzen, und in diesem Bei-sich-sein sich schmeichelt, sich rein zu gewinnen. Diese Selbständigkeit ist bestimmter der Irrtum, , das als negativ anzusehen und sich gegen das

als negativ zu verhalten, was ihr eignes Wesen ist. Sie ist so das negative Verhalten gegen sich selbst, welches, indem es sein eigenes Sein gewinnen will, dasselbe zerstört, und dies sein Tun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Tuns. Die Versöhnung ist die Anerkennung dessen, gegen welches das negative Verhalten geht, vielmehr als seines Wesens, und ist nur als Ablassen von der Negativität seines Fürsichseins, statt an ihm festzuhalten." [9]

Marx wendet diesen Gedankengang materialistisch. Er schält die Bedeutung der praktischen Tätigkeit für die Menschwerdung des Menschen heraus und bestimmt sie als den Ort, an dem der Mensch sein Gattungswesen herausarbeitet. Er kann so gleichzeitig „das Ablassen des Individuums von der Negativität seines Fürsichseins" positiv bestimmen, als bewußte Aneignung menschlicher Tätigkeit durch den Mensch, und die gesellschaftliche Grundlage des höchsten, hartnäckigsten Irrtums" bürgerlichen Denkens aufspüren.

Die Menschwerdung ist an den Arbeitsprozeß geknüpft. Aber

„der Mensch verhält sich zu seiner wesentlichsten Lebensäußerung als zu einem ihm Äußerlichen, nicht sie selbst, sein eigentliches Wesen, ist ihm Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen." [10]

So kann sich der Mensch nur außerhalb seiner Tätigkeit, außerhalb seines eigentlichen Menschseins als Mensch fühlen.

„Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause ... Es kommt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch." [11]

Nur mehr in seiner Freizeit und Privatheit betätigt sich der Mensch menschlich. Der Alternative bewährt sich als Mensch, wenn er Körner zu sich nimmt, Kräutertee schlürft und auf Birkenstocksandalen schwebt. Seinen höchsten Ausdruck findet sein Menschsein im Umgang mit seinen unorganischen und organischen Fäkalien. Er trennt fein säuberlich jede Sorte von Abfall und verwendet beim Herunterspülen seiner Notdurft nur dosiert Wasser.

Weil der Monade das gesellschaftliche Universum durch und durch fremd gegenübertritt, und sie sich selbst nur innerhalb ihrer Wände sicher fühlt, muß ihr jede Form von Politik, die diesen Rahmen sprengt, als unmenschlich erscheinen. Die Sphäre eigenen politischen Handelns verschwindet mit dem Verfall der öffentlichen Sphäre überhaupt und wird ins Privatleben aufgesaugt. Im Klappentext zum Bändchen „Frieden vor Ort" weht uns diese Reduktion als Banner entgegen:

„Frieden heißt, befriedet zu leben. Kriege entstehen vor allem aus der Expansion der Industriestaaten, die sich Rohstoffe und deren Verschwendung sichern wollen. Wer aber vor Ort anders lebt und sich dafür einsetzt, trägt zur Entspannung bei. An diesem Punkt treffen sich die Anliegen der Friedenspolitik und der Öko-Bewegung." [12]

Die Anliegen treffen sich im Subjekt, im alltäglichen privaten Tun der Individuen. Wer Altpapier sammelt, schützt nicht nur die Umwelt, er sichert auch den Frieden zwischen der BRD und Schweden. Der Alternative beklagt die Unersättlichkeit der Industrieländer:

„Läßt sich für die Schweizer Särge wirklich kein anderes als Tropenholz finden? Müssen die Fensterläden oberbayrischer Bauernhäuser wirklich im südamerikanischen oder afrikanischen Urwald gewachsen sein? Muß sich der 'gehobene' Bundesbürger wirklich mit Mahagonimöbel umgeben? So viel steht fest: Ausgangspunkt jeder den Frieden der Menschen mit der Natur und den Frieden der Menschenuntereinander anstrebenden Politik muß die Bemühung um einen höheren Grad an Selbstgenügsamkeit sein." [13]

Der Glaube an die völkerverbindende Funktion des Handels hat sich in sein Gegenteil verkehrt, und Autarkiephantasien machen sich beim spätbürgerlichen Individuum breit, das in Ruhe gelassen sein will. Weil der neulinke Zeitgeist die Keimzelle der bürgerlichen Gesellschaft statt in der Ware in den atomisierten Monaden sucht, kann er den Ausgangspunkt jeder emanzipativen Veränderung nur in der Selbstveränderung eben dieser Monaden verorten. Bei sich selber anfangen, heißt die Devise, die auch um den Preis der Lächerlichkeit aufrechterhalten wird.

So ist es schlicht und einfach unsinnig, wenn einige Becquerellie-Initiativen, versessen auf unmittelbar praktische Schritte, als Antwort auf die Tschernobylkatastrophe propagieren, die Stromspitzen abzubrechen, und allen Ernstes die AKW-Gegner auffordern, möglichst zu Tageszeiten zu kochen und

zu baden und sonstwie Strom zu verbrauchen, wenn andere das nicht tun, um so ihren persönlichen Energieverbrauch antizyklisch zum allgemeinen auszurichten. Abgesehen davon, daß AKW's im Grundlast- und gerade nicht im Spitzenlastbereich gefahren werden, liegen die über den Spitzenbedarf hinausreichenden Überkapazitäten schon seit Jahren bei 40 %, und die alte AKW-Bewegung hat das Gerede um die Stromspitzenlast schon längst als plumpes Ablenkungsmanöver enttarnt. Auch wenn die Alternativen nun im Sommer statt im Winter heizen würden, würde dies energiepolitisch keinerlei Folgen zeitigen und es geschieht den Initiativen, die immer von den Einflußmöglichkeiten des Einzelnen schwärmen nur recht, daß ihnen von interessierter Seite immer entgegengehalten wird, die Krebsrate stünde in keiner signifikanten Beziehung zur radioaktiven Belastung durch Kernkraftwerke, dafür wäre aber ein deutlicher Zusammenahng mit dem Tabakkonsum nachweisbar. Wer in den Wald hineinruft, jeder vereinzelte kann und muß etwas machen, darf sich nicht wundern, wenn es zurückechot, jeder ist selber schuld.

Schon im Wort Umweltschmutz klingt verräterisch die verniedlichende Vorstellung von individuellem Versagen mit. An diesem Begriff schmeckt nichts nach Vergiftung der Natur, nach Zerstörung der natürlichen Ressourcen durch die wildgewordene Verwertungslogik. Es erinnert vielmehr an ein ungewaschenes Individuum, das seine Notdurft mitten auf dem Gehsteig verrichtet und den Rest der Menschheit dadurch in die Gefahr versetzt, in irgendwelche schmierigen Fäkalien zu treten. Das einzige Problem, das sich wirklich sauber unter der Begrifflichkeit Umweltschmutz fassen läßt, ist vielleicht der verzweifelte Abwehrkampf diverser Großstädte gegen den Hundekot auf ihren Straßen. Wenn die Umweltbewegung konsequent und unkritisch von Umweltverschmutzung spricht, so verweist dieser semantische blinde Fleck auf einen entsprechenden Inhalt, den naiven Glauben an das einzelne Subjekt und seine Möglichkeiten im Guten wie im Bösen.

Nun ist trotzdem natürlich nichts gegen diese privaten Handlungen bzw. Unterlassungen zu sagen. Die Sache wird erst grotesk, weil sie und ihre Propagierung an die Stelle von Politik rücken, wodurch sie zu Alibihandlungen verkommen. Genau das zeichnet sich ab.

Ein Schlaglicht individuellen Tuns wirft die Entwicklung beim Recycling von Altpapier. Nachdem sich das Sammeln von Altpapier zum Volkssport gemausert hat, also genau das eintrat, was als Wunschbild herumgeistert, und viele diesen kleinen und von jedem zu leistenden Schritt vollzogen haben, sank der Altpapierpreis in den Keller. Im „Spiegel" vom 9.2.87 lesen wir unter der Überschrift „Papier ohne Wert":

> „Die Bundesbürger sammeln immer emsiger Altpapier – allein 11 Millionen Tonnen im vergangenen Jahr. Doch obwohl der Anteil des Recycling-Papiers an der gesamten Papierproduktion erst weniger als 2 Prozent ausmacht, sieht die Branche kaum noch Verwendungsmöglichkeiten für die Massen von Sammelgut; immer mehr wandert in die Müllverbrennung. Die Folge: Der Preis für eine Tonne Altpapier sank inzwischen auf 35 Mark, vor einem Jahr wurden noch bis zu 200 Mark gezahlt. Der Preissturz hat dazu geführt, daß sich einige Altpapiersammler ihre Arbeit schon von den Kommunen bezahlen lassen. In Dortmund beispielsweise kassiert eine Entsorgungsfirma bereits monatlich 14 000 Mark von der Stadtverwaltung." [14]

Irgendwann in näherer Zukunft steht an jeder Ecke ein Müllcontainer, fein säuberlich untergliedert in Abteilungen für Papier, Glas und diverse Sorten von Sondermüll, und spätestens in der Müllverbrennungsanlage werden alle vorher getrennten Stoffe wieder gründlich durchmischt. Alle sind zufrieden, etwas getan zu haben, und die drängenden realen Probleme bleiben ungelöst.

Wer die äußerst bescheidenen Möglichkeiten jedes Einzelnen für sich zum Alpha und Omega macht, beläßt die wirkliche Praxis vorbehaltlos in ihrer Subsumtion unter den Wert und kratzt nicht einmal oberflächlich die anstehenden Fragestellungen. Sobald der alternative Ansatz übereinstimmend mit Kohls Neujahrsansprache sich in der feierlichen Proklamation: „Der Umweltschutz beginnt bei jedem von uns" [15], verliert, hat das Engagement gegen Umweltzerstörung seine propagierten ökologischen Ziele praktisch schon aufgegeben und beschränkt sich auf den Versuch, mit einigen 1000 Fingerhüten einer Sturmflut das Wasser abgraben zu wollen, während die politischen Frontlinien verwischen. Denn wenn der „deutsche Wald" stirbt, so wird die Schuld weniger in Bonn, bei der Industrie, geschweige denn in der Verwertungslogik des Kapitals gesucht, sondern wir alle sind daran mehr oder minder glei-

chermaßen schuld, und alle sind Opfer. Der deutsche Wald stirbt, weil du mit dem Auto Zigaretten holen gehst, und die Regierung ist daran beteiligt, weil sie es dir nicht verbietet. Weil im Kapitalverhältnis Herrschaft versachlichte Gestalt annimmt und in ihrer entwickelten Gestalt nur noch mit obskuren Verschwörertheorien in die personelle Gewalt einiger Machthaber oder herrschender Klassen umgebogen werden kann, gleichzeitig aber das selbstherrliche Individuum die personalistische Sichtweise festschreiben muß, werden alle Charaktermasken des Kapitals Brüder und Schwestern, untereinander und mit ihren Opfern.

„Die ökologische Apokalypse und die atomare Katastrophe machen alle, jenseits von Klassenschranken, zu potentiellen Opfern. Vor der Bombe sind alle gleich, da verblassen Interessengegensätze." [16]

Die Atombombe schafft Brüderlichkeit. Die Bedrohung durch sie und die Umweltkatastrophen erzeugen die alles umfassende Volksgemeinschaft in derselben Weise wie 1914 die Kriegsbegeisterung. Konrad Flex' Ode an die verbindende Wirkung des Krieges könnte heute, wenn wir einige Worte austauschen, auch in der Friedensbewegung unbeanstandet durchgehen:

„Der Krieg, der alle zu Kameraden in Leiden und Gefahren machte und den höchsten 'Sozialismus', die Hingabe des Lebens für die Volksgenossen, forderte, verstärkte und verinnerlichte das soziale Gefühl. Alle Deutschen werden nun wirklich als Brüder empfinden." [17]

Was einst der Krieg leistete, soll heute der Kampf für den Frieden schaffen.

Die Versachlichung von Herrschaft stellt sich der Monade als Fusionierung von Opfer und Täter dar. Weil die Charaktermaske zum Menschlichen wird, verwandelt sich der objektive Widerspruch zum inneren, psychischen Konflikt. Daher muß die Friedensbewegung ihre Theorie der Kriegsursachen um die menschliche Psyche zentrieren. Statt die Frage zu stellen, durch welche Mechanismen hindurch die verdinglichte Herrschaft des Werts ihrem jeweiligen Entwicklungsstand adäquate Strukturen produziert, und wie diese jeweils aussehen, werden psychische Fehlentwicklungen zum Ausgangspunkt, um aus ihnen die Greulichkeit der gesellschaftlichen Struktur abzuleiten. So findet die überaus populäre Alice Miller – zu den 25 Büchern, die der Durchschnittsalternative sein eigen nennt, gehört neben Erich Fromms „Kunst des Liebens" garantiert auch ein Bändchen von ihr – die Keimzelle des Faschismus in den unglücklichen Kindheiten Hitlers und seiner Anhänger und sieht auch die heutige bedrohliche Lage vor diesem Horizont:

„Wenn wir nicht alles tun, um das Entstehen dieses Hasses zu verstehen, werden uns auch die kompliziertesten strategischen Abkommen nicht retten können. Die Ansammlung von Nuklearwaffen ist nur ein Symbol für die aufgestauten Haßgefühle und die damit zusammenhängende Unfähigkeit, die echten Bedürfnisse wahrzunehmen und zu artikulieren." [18]

Der böse Gedanke allein tötet, die Atombombe folgt ihm unweigerlich nach. Gerade wo sich die Friedensbewegung von „Gewalttätern" distanziert und ihre Gewaltfreiheit begründet, wird ihre Affinität zum Woodoo-Glauben handgreiflich. Der böse Gedanke ist die Gefahr, er muß mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden. Die politische Aktion gerät zur Geisterbeschwörung. Unfähig, die Dynamik seiner eigenen verdinglichten Wirklichkeit zu begreifen, mischen sich dem spätbürgerlichen Individuum in seiner entwickelten Gestalt Aberglauben und private Surrogatreligiosität gerade auch in seine politischen Deutungsmuster. Die Welt zieht sich auf das vereinzelte Individuum zusammen und die Wirklichkeit rückt als Gespenst ins menschliche Innere nach. So überrascht es eigentlich, daß sich neben den Ärzte-und Richterinitiativen gegen den Atomkrieg noch keine Astrologen- und Sektenführervereinigung mit dem selben Ziel gebildet hat, denn wie soll der Krieg der Sterne verhindert werden, wenn uns die Sterne nicht zur Seite springen? Aber es ist sicher nur die verbissene Härte, mit der die Konkurrenz unter den verschiedenen Anbietern auf dem Markt der Potpourrireligionen geführt wird, die uns die ideologische Vorherrschafft eines möglichen gemeinsamen Kartells bisher erspart hat.

Weil der objektive prozessierende Widerspruch nur durch die Subjekte und ihr Handeln hindurch sich äußern kann, wird dem Oberflächenbewußtsein das Subjekt zum Prius. Abstrakt und seiner Wirklichkeit entkleidet, hüllt sich dieses Subjekt zu guter letzt in mythische Umhänge, um seine Blöße zu bedecken. Aber auch dort, wo diese groteske Beleidigung des menschlichen Verstandes unterbleibt, transformiert sich politische Kritik ins Psychologisieren.

Der Gotteskomplex ersetzt die Kritik der politischen Ökonomie. Im Zustand der Resignation geht dieses Psychologisieren schließlich schnell in Biologismus über. In dunklen Stunden verzweifelt der engagierte Ökopax an der menschlichen Natur und ihm schmeckt der Gedanke

„der allmählichen Selbstbefreiung der Biosphäre von dem zum hypertrophen Schädling gewordenen Menschen," [19]

gar nicht mehr so bitter. Der einzige Fehler, sein eigener Bauch, wird in Umweltkatastrophen und im atomaren Inferno mitversengt werden.

Während sich die Emanzipation ihrer Tätigkeit und ihres Produkts von ihrem Wollen und Begehren auf die Spitze treibt, und die Monade sich zu ihrer vollen Nichtigkeit entwickelt, wird sie sich selber, abgeschnitten von jedem tätigen Bezug zur Wirklichkeit, gleichzeitig zum ein und alles. Säuberlich aus allen lebendigen Zusammenhängen herausdestilliert, kennt sie nur mehr sich selbst, und außerhalb ihrer vier Wände existiert nichts für sie. Die vollendete Herrschaft des Werts als automatisches Subjekt, das alle Bereiche restlos durchdringt, die Versachlichung aller Verhältnisse macht auf der anderen Seite das unabhängige Individuum zur scheinbar entscheidenden Instanz. Dieses unabhängige, abstrakte Individuum fällt mit dem Citoyen zusammen. Der Citoyen und die in der Privatsphäre hausende Monade gehen eine eigenwillige Sythese ein, die in der Unwirklichkeit beider ruht.

„Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt. Also ist auch der Staatsbürger und der Bürger getrennt. (...) Um also als wirklicher Staatsbürger sich zu verhalten, muß er also aus seiner bürgerlichen Wirksamkeit heraustreten, von ihr abstrahieren, denn die einzige Existenz, die er für seinen Staatsbürger findet, ist seine pure, blanke Subjektivität." [20]

„Die auf diese Weise etablierte Figur des Staatsbürgers deckt sich ganz offensichtlich am ehesten mit dem...-persönlichen Individuum. Ihr Hauptbetätigungsfeld liegt in der Nichtarbeitssphäre, die sich gewissermaßen in reine Privatsphäre und in politische Sphäre teilt." [21]

Der Ausschluß des wirklichen Menschen und der wirklichen menschlichen Praxis schmiedet Citoyen und Privatmann zu einer phantastischen Einheit zusammen, die dem Bourgeois und sonstigen Charaktermasken des Werts (also auch dem Lohnarbeiter als inkarniertem variablen Kapital) entgegentritt. Der Citoyen soll den Bourgeois in die Schranken weisen. Mit dieser Herangehensweise schreibt das bürgerliche Bewußtsein die Verdoppelung von Staat und Gesellschaft, von Staatsbürgerlicher Verantwortung und Privatinteresse fest, und kehrt in der linken Hoffnung, der Citoyen könnte schließlich den egoistischen Bourgeois schließlich aufsaugen, die Marxsche Revolutionsvorstellung um. Während Marx schreibt:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinem individuellen Verhältnis Gattungswesen geworden ist, ... erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht" [22],

setzt die Emanzipationsillusion im neulinken Bewußtsein auf das Aufgehen des wirklichen Menschen im abstrakten Staatsbürger. An die Stelle der wirklichen menschlichen Emanzipation tritt die Emanzipation des Menschen von seiner Wirklichkeit, seine Entwirklichung, der Sieg der Abstraktion über die Realität. Was Marx schon in den „Pariser Manuskripten" darstellte, wird heute zur alles einebnenden Realität und gewinnt in den Formierungen der „Neuen Linken" eine extreme Gestalt. Seine wirkliche Praxis, seine gesellschaftlich relevante Tätigkeit steht dem vereinzelten Individuum als

„unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung." [23]

Die selbe Bewegung, die den Vereinzelten in völlige Hilflosigkeit versetzt und ihm seine eigene Gesellschaftlichkeit, seine eigene Tätigkeit und damit sein Wesen als Fremdes gegenüberstellt, die selbe Bewegung muß innerhalb des bürgerlichen Horizontes den Privatmann und Staatbürger, den abstrakten Menschen als eigentlichen Menschen der übermächtig gewordenen fremden Objektivität entgegenstellen. Gerade weil das bürgerliche Individuum als Privatmann und Staatsbürger von seiner eigenen konkreten Wirklichkeit absieht, kann er von diesem Standpunkt aus seiner eigenen Wirklichkeit entgegentreten.

3. Die „neuen sozialen Bewegungen" als entwickelte Form bürgerlicher Politik

Sobald das vollausgebildete abstrakte Individuum sich zurückbezieht auf die konkrete Wirklichkeit und selber praktisch werden will, bekommt seine Fleischwerdung überaus groteske Züge. In seiner völlig herausgearbeiteten Armseligkeit tritt der Einzlne, allein oder in Gruppen, der Fülle der objektiven Welt entgegen. Don Quichotte tritt gegen Windmühlen an und fordert sie zum Kampf. In den „neuen sozialen Bewegungen" treibt diese Art von Heldenmut ihre schönsten Blüten. Hier kommt das abstrakte Individuum rein zu sich und krönt die Entwicklung bürgerlichen Politikverständnisses.

Zwar steckt die Tendenz zur Herausbildung des vereinzelten Individuums und seiner Weltsicht schon in der allgemeinen Logik des Kapitals, ihre entfaltete Gestalt erreicht sie historisch jedoch relativ spät. Als zentrales Gedankenabstraktum existiert es, sich selbst genügend, seit dem Beginn des bürgerlichen Denkens. Als reales gesellschaftliches Phänomen hat es sich massenhaft und endgültig hierzulande erst mit der 68er Revolte durchgesetzt. Die von der Studentenbewegung ausgehende Kulturrevolution riß die Autorität von Familie und traditionellen Konventionen hinweg und befreite das Individuum aus deren Umklammerung. Die 68er Bewegung vollzog das Urteil, das die historische Entwicklung gegenüber allen Resten organischer Einbindung ausgesprochen hatte. Sie brachte ans Licht, daß die Verallgemeinerung der Wertabstraktion den Boden tradierter Lebensgewohnheiten und eingebürgerter Konventionen längst unterhöhlt hatte. Welche Illusionen sich die studentischen Träger der Bewegung auch immer machten, objektiv arbeiteten sie an der Freisetzung des Individuums aus seinen verbliebenen, einer unentwickelten Stufe kapitalistischer Vergesellschaftung entsprechenden Verwachsungen, und halfen mit, einen modernisierten, dem erreichten Stand des Kapitals adäquaten Überbau zu schaffen. Als Ferment dieser Umwälzung auf bürgerlicher Grundlage verkörpert die „Neue Linke" an sich selber das ureigenste Produkt kapitalistischer Logik: die selbstzufriedene Monade als Realkategorie. Gerade in den „Neuen sozialen Bewegungen" und in der Alternativkultur, die beide ihren Impuls aus der 68er Revolte schöpfen, stoßen wir auf deren ausgeprägteste politische Existenzweise. Aus konventionellen Zwängen entlassen, glorifizieren deren Träger die Wahlmöglichkeiten, die die Warenwelt dem Einzelnen immer offen läßt, zum Nabel der Welt. So wird die Beobachtung der Alternativbewegung in ihren vielen Facetten zum voyeuristischen Erlebnis. Wir beobachten die Monade hier bei ihrer angemessensten Tätigkeit, bei der Onanie in Reinkultur, und wir erfahren sehr viel über unsere Gesellschaft im allgemeinen. Denn ein Volk hat nicht nur die Regierung, die es verdient, sondern auch eine Opposition, wie sie ihm zukommt. So sehr sich die Linke hierzulande an den Irrglauben gewöhnt hat, daß sie permanent gegen den Strom der Zeit anschwimmen würde, so ist sie selber doch extremer, wenn auch einseitiger Ausdruck jener gesamtgesellsschaftlichen Entwicklung, die sie zu bekämpfen meint.

Während die Ideologen der neuen sozialen Bewegungen die mangelhafte demokratische Kultur beklagen, wetteifern sie mit den Herrschenden, ihre Reste zu zersetzen und jede Erinnerung an sie auszulöschen. In den neuen Politikformen kippt ein wesentlicher Impuls der studentischen Revolte in sein Gegenteil um, und die Trauer um den Tod des bürgerlichen Individuums tröstet sich, indem sie das Gerippe spazieren führt. Die Frage nach der Politisierung des Privaten und Alltäglichen, der größte Fortschritt den sich die 68er Bewegung zugute halten kann, schlägt um in die Privatisierung des Politischen. Völlig unreflektiert erscheint die privateste Haltung und Handlung schon als politische Großtat. Kinderläden und WG's als Versuche praktischer Kritik bürgerlicher Familie verwandeln sich in deren Surrogat- und Ergänzungsformen, und jeder politisch-kritische Anspruch wird eskamotiert. Der Angriff auf die bestehende Ordnung verendet in der Apologetik des Idylls und anderen Formen von Katzenjammer.

Ihr privates Anderssein wird den Alternativen zum Schleier, der sich ihnen über den realen Verhältnissen legt:

> „Wenn im principium individuationis...das Gesetz des Weltlaufs sich versteckt, so wird die Anschauung von der letzten und absoluten Substanzialität des Ichs Opfer eines Scheins, der die bestehende Ordnung schützt, während ihr Wesen bereits zerfällt." [24]

Aber um gleich vorweg Mißverständnissen vorzubeugen, die aus meinem positiven Bezug auf Adornos dunkle Töne entstehen könnten:

Wenn ich hier die neuen sozialen Bewegungen als entwickelste Form bürgerlichen Bewußtseins zu bestimmen versuche, so nicht, um sie von einem fiktiven proletarischen Standpunkt aus zu denunzieren und ihnen jede emanzipative Bedeutung für die jüngste Vergangenheit abzusprechen. Ihre aktive Rolle bei der Herausbildung des abstrakten Individuums war durchaus ein Verdienst der Linken. Sie wird erst reaktionär, indem sie sich auf diesen Standpunkt versteift.

Dem Kommunisten muß die entwickeltere Form kapitalistischer Verhältnisse lieber sein als die überholte, und seine Aufgabe ist es nicht, der beschaulichen Geruhsamkeit untergegangener Formationen nachzutrauern, sondern die in der neuesten Entwicklung liegende Sprengkraft aufzuspüren. Die revolutionäre Front kann nur antizipierend, am Schnittpunkt zwischen Gegenwart und Zukunft errichtet werden und nicht in Nachhutgefechten. Die Herausbildung des abstrakten Individuums in seiner reinen Gestalt enthält in nuce schon den proletarischen Umschlag. Die Verwirklichung der Monade fällt mit ihrem baldigen Untergang zusammen, und nur die mangelnde Konkretion dieses Zusammenhangs könnte Anlaß dazu geben, den hier vertretenen Ansatz in die Nähe von Kulturkritik zu rücken. Die neuen sozialen Bewegungen haben wichtige soziale Fragen ans Licht gebracht. Sie haben falsche Antworten gegeben, aber das Obsoletwerden dieser Antworten macht erst das Aufwerfen geeigneter Fragestellungen möglich. Der galloppierende Verfall der westdeutschen Linken, so schmerzhaft er für uns sein mag, ist die Voraussetzung für einen radikalen neuen Ansatz auch praktischer Kritik, der die Aporien der Warenproduktion nicht in die Zukunft weiterschleppt. Umkehr findet bekanntlich in Sackgassen statt, und Bornierungen werden als solche nur bewußt und überwunden, wenn sie auf die Spitze getrieben und zur Absurdität gesteigert uns entgegentreten.

Schon der junge Engels hat die Umschlagsdynamik hin zum Kommunismus, die in der Herausbildung des abstrakten Individuums liegt, erfühlt. Sich auf Stirner beziehend, bei dem das abstrakte Individuum als verherrlichter Egoismus eine erste frühe Stilblüte treibt, schrieb er in einem seiner allerersten Briefe an Marx:

> „Dieser Egoismus ist nur das zum Bewußtsein gebrachte Wesen der jetzigen Gesellschaft und des jetzigen Menschen, das letzte, was die jetzige Gesellschaft gegen uns sagen kann, die Spitze aller Theorie innerhalb der bestehenden Dummheit. Darum ist das Ding (gemeint ist Stirners „Der einzige u. sein Eigentum", E. L.) aber wichtig, wichtiger als Heß z. B. es dafür ansieht. Wir müssen es nicht beiseit werfen, sondern eben als vollkommenen Ausdruck der bestehenden Tollheit ausbeuten und, INDEM WIR ES UMKEHREN, darauf fortbauen. Dieser Egoismus auf die Spitze getrieben, so toll u. zugleich so selbstbewußt, daß er in seiner Einseitigkeit sich nicht einen Augenblick halten kann, sondern gleich in Kommunismus umschlagen muß." [25]

In diesem Sinne hat uns der Verfall der Linken seit 1968 nur weitergebracht. Halbwahrheiten und Teilansichten wurden in den letzten Jahren erbarmungslos zerfledeert, aber wir haben keinen Grund, ihnen eine Träne nachzuweinen. Was uns sehr leicht als Trauerspiel ankommt, die Erosion kritischen Denkens, zeigt actu nur die Tiefe der Krise der bürgerlichen Gesellschaft und verweist auf die Radikalität der heute allein möglichen Lösungen. Wo die Linke die kapitalistische Form nicht abstreifen kann, ist sie selber Moment und Motor der kapitalistischen Entwicklung, und ihre Krise ist nur Teil der allgemeinen Misere. Die Defensive, in der die reformistische Linke aller Schattierungen steckt, macht nur deutlich, wie schwierig die Aufrechterhaltung der Tauschwertabstraktion geworden ist.

Allerdings eröffnet die Krise von Kapital und Reformismus für sich allein genommen noch keine revolutionäre Lösung. Dazu muß die zu leistende Kritik der bürgerlichen Gesellschaft immer Selbstkritik, Aufarbeitung der eigenen Geschichte einschließen. Die bürgerliche Gesellschaft hat auch die traditionelle Marxrezeption geprägt, und was uns als Alternativideologie, im Ökopax und als Unmittelbarkeitsfetischismus übel aufstößt, hat schon 1968 eine wirklich proletarische Wende verhindert. Nur wenn wir die gemeinsamen Wurzeln aufspüren, wenn wir die neuen sozialen Bewegungen als letzte Etappe einer Entwicklungslinie begreifen, können wir zu den radikalen Kritikern der bürgerlichen Gesellschaft werden, die viele von uns vor 20 Jahren sein wollten. Bekanntlich sieht Marx in der Anatomie des Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen, und so kann uns die Analyse der

heruntergekommensten Bewegungen der Gegenwart einen Zugang zu unserer eigenen mitgeschleiften Vergangenheit liefern. Diesen Zusammenhang mag der geneigte Leser im Hinterkopf behalten, wenn er über diverse Bewegungsdummheiten die Nase rümpft. Wenn heute

> „die existenzielle Betroffenheit und Entscheidung, die aller weiteren Begründung und Vermittlung sich sperrt, gefragt ist," [26]

dann dürfen wir keine Phase der oppositionellen Bewegung seit 1968 dagegen glorifizieren, denn auch die nachfolgenden Verkehrungen sind in ihrem Keim schon im Ausgangspunkt angelegt. Die Devise lautet unüberhörbar: De te fabula narratura!

Die korporatistische Beschränktheit der alten Arbeiterbewegung löst sich in der neuen Linken in abstrakte Individualität auf. Hierin bleibt sie der kritischen Theorie treu und kann sich nur als ML-Karikatur, in den Kostümen der 20er Jahre „überwinden". Gesellschaftlichkeit jenseits des abstrakten Individuums bleibt leerer Anspruch und sobald er als unerfüllbarer fallen gelassen wird, verschluckt das Privatleben die Politik und beinhaltet sie als solches. Der Bürger als citoyen fällt gerade in seiner oppositionellen Gestalt diesem Prozeß zum Opfer. Damit ist der Tod des Staatsbürgers vollendet.

Die öffentlichen Angelegenheiten, die res publica, sind schon lange allesamt bezahlten Klopffechtern übertragen, denen die Fremdheit ihres Tuns als Sachzwang einerseits und als Wählerwillen andererseits entgegenspringt. Die Honoratioren, die neben und außerhalb ihrer unmittelbaren bürgerlichen Existenz noch Staatsfunktionen übernahmen, verschwinden zugunsten von Berufspolitikern, die nie etwas anderes gelernt haben. Der Bürger draußen im Land verfolgt nur mehr das politische Geschehen, er wird nicht mehr praktisch tätig in seiner Sphäre, und wo er, etwa in den sozialen Bewegungen, wieder auf der Bühne erscheint, übt er sich lediglich in sinn- und zweckfreiem Freizeitverhalten. Der Staatsbürger wählt alle paar Jahre und beteiligt sich an seiner oppositionellen Ausprägung ab und an an happenings. Die 68er Bewegung und ihre Folgeprodukte haben diese notwendige Ergänzung der repräsentativen Demokratie auf außerparlamentarischen Aktivspielplätzen als integralen Bestandteil des politischen Systems hoffähig gemacht. Im Demonstrationsrecht und den mehr oder minder sanktionierten dazu gehörigen Gewohnheiten, Blockaden, Menschenketten etc. findet die Monade in ihrer entwickelten Gestallt ihren politisch adäquaten Ausdruck. Sie darf demonstrieren für oder gegen was auch immer, und sie tut es als vereinzeltes Individuum. Auf der Latschdemo zählt jeder Kopf gleichermaßen, er marschiert losgelöst von den Strukturen seiner täglichen Reproduktion, von allen wirklichen Tätigkeiten. Organisatorische Strukturen zwischen den Demonstrationsteilnehmern sind überflüssig und eine unnötige Ausnahme. Auch die autonomen Schwarzkittel treten gerade noch in Kleingruppen, sprich Stammtischformationen, zum letzten Gefecht an. Das ganze Treiben erinnert schwer an einen Rummelplatz, und je größer die Demonstration, desto reiner tritt dieser Charakter ans Licht. Die typische Großdemo spiegelt bestens Beliebigkeit und Austauschbarkeit der Warenwelt. Hintereinander reihen sich die großen Heere der Ungebundenen, dazwischen Sekten und Grüppchen, die ihre Ladenhüter auf dem Marktplatz der Möglichkeiten anbieten, ohne ihren Konkurrenten in den Hintern zu treten. Jedem das seine, und allen wie es gefällt.

Kein Wunder, daß die Gesinnung des Bundesbürgers, am extremsten bei den Linken, vorzugsweise über den Rostflecken am eigenen Wagen klebt. Die Umwandlung des PKW zur Litfaßsäule reflektiert die Ausdehnung der Marktlogik in die politische Sphäre hinein. Jeder kann denken und kleben was er will, ohne mit einer eingeschlagenen Heckscheibe büßen zu müssen, von Ausnahmen abgesehen.

Die Anhänger der neuen sozialen Bewegung sind mit diesen alles andere als verwachsen. Sie streifen diese spezielle politische Haut ebenso schnell über wie sie ihre Aufkleber abschaben können. Eine Mode jagt die nächste. Die Bindung des einzelnen Teilnehmers bleibt lose und wächst sich nur selten zu organisatorischen Zusammenhängen aus. Selbst die ihrem Selbstverständnis nach weltanschaulich ungebundenen und offenen BI's erfordern schon zuviel Verbindlichkeit, und ihre Aktivisten stellen nur eine verschwindende Minderheit innerhalb der sozialen Bewegung dar. Während die alte Arbeiterbewegung immer sehr von ihren Organisationen geprägt war, und organisierte Mitglieder und Funktionäre

immer das Übergewicht gegenüber den Unorganisierten hatten, orientieren sich die organisatorischen Fragmente der neuen sozialen Bewegungen einzig und allein am Typus des Durchschnittsbewegten, der alle halbe Jahre mal zu einer Demonstration geht, und all ihr Tun ist auf Mobilisierung auf dessen Niveau ausgerichtet. Die so verstandene Massenwirksamkeit wird zum Selbstzweck und der Minimalkonsens, die inhaltliche Wässerigkeit, wird zum propagandistischen Ziel erhoben. Die Friedensbewegung zelebriert in ihren Bonner Massenaufläufen nur mehr sich selber. Die konkrete Auseinandersetzung mit der herrschenden Rüstungslogik versumpft im kleinsten gemeinsamen Nenner. Die Monade will jeden anderen in seiner Facon glücklich werden sehen, in der Hoffnung, dann selber unbelästigt zu bleiben, und so zeigt sich die Friedensbewegung duldsam auch gegen die dümmste Privatmarotte, solange sie sich nur nicht kritisch gegen ihre eigenen Bestandteile richtet. Werbung für die eigene Schrebergartenvereinigung ist allzeit erlaubt, bloß keine vergleichende.

Aus diesem Zusammenhang erklärt sich auch leicht die relativ starke Stellung der DKP, des Flaggschiffs des Sektenwesens gegenüber dem Gros der Friedenskonsumenten. Ihr Erfolg entspringt aus ihrem anarchronistischen Charakter. Als Überbleibsel einer Epoche, in der das Parteibuch – egal welches – noch etwas galt, einigermaßen straff organisiert, fällt es leicht, gegenüber der amorphen Masse organisatorische Schlüsselpositionen zu besetzen. Allerdings sind die Folgen dieser Seilschaftspolitik letztlich minimal. Denn die DKP instrumentalisiert nicht die Friedensbewegung, sondern die Friedensbewegung die DKP. Der träge Strom wälzt sich nach seinen eigenen Gesetzen, und die DKP kann ihre organisatorische Stellung nur halten, indem sie sich von den spontan vorhandenen Inhalten mitschwemmen läßt, und sich jeder eigenständigen Position von vornherein entkleidet. Wirksam wird ihre organisatorische Potenz inhaltlich allein gegen kleinere linke Gruppierungen, etwa den KB, die versuchen, in die Friedensbewegung politisch weiterreichende Inhalte hineinzutragen. Hier wirkt sie als bürokratischer Schutz vor jeder Form von Kritik und verhindert, daß in den Demoaufrufen auch nur ein Satz steht, der nicht verwaschen und abgeschliffen bleibt.

Mit dem Aufkommen der Bürgerinitiativbewegung in den 70er Jahren wurde bei den Sozialwissenschaftlern breit deren Verhältnis zur repräsentativen Demokratie diskutiert, und selbst in den Abituraufgaben Ende der 70er Jahre hallte dieses Thema nach. Die Entwicklung der letzten 15 Jahre hat diese Frage mittlerweile eindeutig beantwortet. Die Ein-Punkt-Bewegungen haben sich als Korrektiv erwiesen, das die Unzulänglichkeiten der traditionellen „Volkspartei" ans Licht brachte, sie gleichzeitig aber schon systemimmanent reguliert. Die etablierten Volksparteien standen den immer drängenderen gesamtgesellschaftlichen Folgelasten von Industrialisierung und Verstädterung vollkommen blind gegenüber. Als Lobbykompromiss und Vereinigung bestimmter sozialer pressure groups, die besonderen Interessen einen sich verallgemeinernden Ausdruck geben, waren sie nicht in der Lage, dazu querstehende, von vornherein allgemeine Fragestellungen zu berücksichtigen. An diesem Punkt wurden ad-hoc-Initiativen, die sich schließlich zu den „neuen sozialen Bewegungen" auswuchsen, wirksam. Sie machten sich zur Lobby allgemeiner, gesamtgesellschaftlicher Problemstellungen und meldeten neben den Interessen von Arbeitnehmern, Vertriebenen, Rentnern, Arbeitgebern und anderen Charaktermasken auch noch die des „Menschen" an. Sie führen dabei Fragestellungen, die ihrem konkreten Inhalt nach die auf Besonderungen von Interessen beruhenden korporatistische Konsensbildung sprengen, in diese Form zurück. Sie kehren, indem sie einzelne Problemfelder bewußt machen und herausdestillieren, die Funktionsweise der Volksparteien um. Die Ein-Punkt-Bewegungen verallgemeinern nicht wie jene das Besondere, sie zwängen das Allgemeine in die Form der Besonderung und rückübersetzen systemtranszendierende Momente durch ihre Isolierung in die Logik der Wertvergesellschaftung. Die Grünen überwinden diesen Zug nicht, sie krönen ihn. Sie konstituieren sich als Partei der gebündelten Menschheitsinteressen neben den lobbyistischen Volksparteien und beantworten in dieser Gestalt die Krise der bürgerlichen Gesellschaft mit deren ideologischer Überhöhung. Trotz aller Querelchen nimmt hier die Ehe zwischen parlamentarischem System und dem, was euphemistisch als Basisdemokratie bezeichnet wird, eine feste, Vertrauen erweckende Gestalt an. Die neueste Figuration der BRD-Parteienlandschaft weist nicht über den Horizont bürgerlicher Politik hinaus, sie modernisiert sie und ist selber letzte Etappe bürgerlichen Politikverständnisses.

Das wird auch auf anderer Ebene, anhand einiger grüner Binnenprobleme, greifbar. Die Besonderung des Allgemeinen kann nur bedingt auf vorhandene soziale Strukturen zurückgreifen und von den konkreten Interessen einer klar umrissenen Schicht ausgehen. Wenn auch die Träger der „neuen sozialen Bewegungen" zu einem Großteil Angehörige der „neuen Mittelschichten" sind, so werden sie aber gerade unter Abstraktion von ihrer eigenen speziellen materiellen Lebenspraxis angesprochen, als Prvatleute, wie alle anderen Staatsbürger auch. Die Beliebigkeit des Privatlebens, Unverbindlichkeit und Willkür, schwappen so unvermeidlich in die sozialen Bewegungen und prägen auch die Grüne Partei. Die Mobilität der spätbürgerlichen Gesellschaft kehrt hier als hohe Fluktuation wieder. Ganz im Gegensatz zur DKP, die mehr Mitglieder ihr eigen nennt als sie Wähler auf die Beine bekommt, besteht bei den Grünen ein scharfes Mißverhältnis zwischen der Zahl der Mitglieder und der Zahl der Wähler. Im Vergleich dazu ist die SPD heute noch eine Mitgliederpartei, und selbst die Union schneidet wesentlich besser ab. Die grüne Klientel identifiziert sich positiv mit ihrer Partei weit weniger als die Anhänger einer anderen Partei. Nirgends sammeln sich so viele Wechselwähler, nirgends ist der Durchlauf an Mitgliedern so hoch, und nirgends der feste Stamm so klein. Folgerichtig ist es für ein grünes Mitglied, das in der Lage ist, seinen Namen einigermaßen richtig zu schreiben, schwierig, um ein Mandat oder wenigstens eine Funktion herumzukommen. Hat dieses Mitglied auch noch das Pech, von Natur aus mit zwei X-Chromosomen ausgestattet zu sein, so wird es schier unmöglich. Die schnöde Personalnot eröffnet noch den blassesten wie den obskursten Gestalten Karrieremöglichkeiten und verwandelt sie in MdB's. Trotz Rotationsprinzip drückt sich in den Grünen die Polarisierung der res publica als besonderer Gegenstand für Berufspolitiker einerseits und allgemeines, sinn- und zweckfreies Freizeitvergnügen andererseits am schärfsten aus. Mangels personeller Decke können die Grünen froh sein, wenn sie in der Lage sind, die ihnen zufallenden Mandate abzudecken. Qualifizierte Grüne, die in den Bi's vor Ort mitarbeiten, sind ganz im Gegensatz zum grünen Selbstverständnis eine Rarität. Was für jede einzelne soziale Bewegung typisch ist, kennzeichnet auch das Verhältnis der Grünen zu ihren „Basisbewegungen". Wenn die Konjunkturen gerade abschwellen, bleibt von den stolzen sozialen Bewegungen nur ein Klüngel übrig, der sie bis zum nächsten Schub weiterverwaltet, und die grünen Parlamentarier. Von den Bewegungen im Stich gelassen und auf sich selbst gestellt, können die grünen Mandatsträger sich nur propagandistisch auf sie beziehen und den Schmetterling mimen, der der Bewegungsstarre entschlüpfte. Der parlamentarische Bodensatz einer gesellschaftlichen Strömung organisiert sich selbständig und hat an sich selber genug zu schleppen.

In nuce liegt dieser Zustand schon in der Entstehung der Grünen begründet. Die ersten Anläufe zur parlamentarischen Verankerung der bis dahin außerparlamentarischen Bewegung waren weniger Folge von deren relativer Stärke, sondern vielmehr Antwort auf die mangelnde Durchschlagskraft außerparlamentarischer Aktion. Die Anti-AKW-Bewegung war als Machtfaktor zu schwach gewesen, um das Atomprogramm zu kippen, ihre Beschränkheit wurde offenkundig. Die Herausbildung eines parlamentarischen Arms sollte diese Schwäche mit beheben helfen, aber unklar, wie das Verhältnis von Bewegung und deren parlamentarischer Vertretung blieb, mußte sich die Ergänzung als Ausflucht erweisen. Seiner eigenen Spontaneität überlassen, konnte jeder parlamentarische Achtungserfolg nur die Bedeutung der außerparlamentarischen Aktion untergraben. Die Wendung hin zum Parlament nährte die Renaissance demokratischer Illusionen und zog den außerparlamentarischen Aktionen ihre verbliebenen Zähne. Die Rechnung für die menschenfeindliche Politik sollte den Regierenden fortan in erster Linie am Wahltag präsentiert werden, und die Auseinandersetzungen auf der Straße und an den Bauplätzen verflachten zur bloßen Begleitmusik. Was einst an sich selber politischer Faktor sein wollte, subsumierte sich unwillkürlich unter die Hoffnung auf Veränderung im Parlament. Die Bewegungen entwickelten sich zu einer Art alternativen Öffentlichkeitsarbeit, deren Früchte, außer in ihrer Selbstverbreiterung, sich in erster Linie an der Urne realisieren. Die Ohnmacht in der direkten Konfrontation mit der Staatsgewalt, der Kalkarschock, übersetzte sich dank der Grünen systemimmanent in die Wiederkehr des Stimmviehs und erklärte sich zur Tugend.

Der Bauplatz zu Wyhl war wirklich besetzt worden. Nach Grohnde wurde nur mehr symbolisch besetzt und die unvermeidliche Räumung als letzter Akt und Höhepunkt in die Inszenierung eingebaut. Im selben Maße wie die von den „neuen sozialen Bewegungen" angesprochenen Problematiken immer tiefer ins Alltagsbewußtsein eindrangen und sich vermassten, entwirklichte sich die außerparlamentarische Aktion galloppierend zum entleerten Ritual. Seit der Besetzung von 1004 und der Ausrufung der „Freien Republik Wendland" hat eine Inflation symbolischer Aktionen das Land überschwemmt. Die Grünen Realos trugen die wirklichen Anliegen ins Parlament, und auf der Straße blieb dunkles, sich mit Aufklärung verwechselndes Raunen zurück. Die neuen „neuen sozialen Bewegungen" sehen ihre vornehmste Aufgabe weniger darin, Roß und Reiter zu benennen, als in der Selbststilisierung des Protestes. Die Friedensbewegung attackiert nur vorderhand frontal die Nachrüstung, in ihrem Kern zelebriert sie mehr eine allgemeine Friedenssehnsucht, den Wunsch nach Harmonie, und mit dem Vollzug des Nachrüstungsbeschlusses arbeitet sich dieser Grundzug nur deutlicher heraus. Der Weg von Krefeld aus führt nicht zufällig über Loccum, denn die universale Sehnsucht nach Friede Freude Eierkuchen verschont selbstverständlich auch den „Konfliktpartner" und seine verbeamteten Schlägertrupps nicht. Auch sie entgehen ihrem schweren Schicksal nicht und werden als „Menschen" entlarvt, und so erreichen die Aktionen der Friedensbewegung ihren absoluten Höhepunkt, wenn alte Feindbilder aufgebrochen werden und Friedensdemonstranten und Polizeibeamte buntgemischt Ringelreihen tanzen. Konfliktstrategien sind verpönt. Stattdessen ist die Regression in das Glück unschuldiger Kindheit als Ziel aller Wünsche angesagt, oder um mit Claudia Werlhof zu sprechen:

> „Daß heute aber nur noch die Kinder einen anderen Weg in die Zukunft weisen, weil sie noch nicht so sind wie diejenigen, die schon vorwiegend zu hassen gelernt haben, einschließlich der Frauen, ist heute ernster zu nehmen denn je. Nur die Kinder leben und lieben noch frei und ausgiebig und sind daher im besten Sinne 'gesellschaftsfähig'. Sie haben noch keine Probleme mit der Natur und dem sonstigen Leben, dessen Respektierung ihnen nicht schwerfällt." [27]

Wenn Mama, und notfalls auch Papa, in den heutigen modernen sozialen Bewegungen mit besonderem Wohlwollen betrachtet werden, und die säugende Mutter sich trotz fortgesetzten Geburtenrückgangs zum klassischen Archetyp gemausert hat, so deshalb, weil sie im Kinde exklusiven Zugang zur ersehnten regressiven Unschuld hat.

Diese ideologische Überhöhung erlangt in den Aktionen der Friedensbewegung auch eine praktische Bedeutung. Wer aus seiner eigenen Anschauung im Kinderladen schöpfen kann, tut sich natürlich wirklich leichter, wenn die selben Spielchen überdimensional zwischen Flensburg und Oberstdorf aufgeführt werden, an denen sich schon die lieben Kleinen delektierten. Kinder haben sich schon lange ganz spontan am Boden gewälzt, bevor die gleiche Übung unter dem Etikett „Die-in" als politische Handlung über sich hinauswuchs. Wer schon die „Reise nach Afrika" trainiert hat, kann auch bei der Menschenkette von Mutlangen nach Tschernobyl kaum versagen. Wenn die Bezugsgruppenarbeit nicht gefruchtet hat und der potentielle Blockierer noch immer keinerlei gesteigerte Lust verspürt, sich auf eiskalter Straße Hämorrhoiden und eine Nierenbeckenentzündung zuzuziehen, dann springt ihm die Erinnerung an die Trotzphase seines Kindes sicher hilfreich zur Seite.

Vor den wilden Früchten seiner eigenen Vergesellschaftung flieht das spätbürgerliche Individuum in Mimikry und macht auf kindlich-naiv. Aber wie immer ist auch hier die Imitation eine Beleidigung des Originals und entsprechend langweilig. Die „phantasievollen" Aktionen der Friedensbewegung provozieren nichts und niemanden, außer Gähnen. Nicht mehr aggressiv nach außen gewandt wie in den 60er Jahren, sondern regressiv nach innen, taugen sie nicht zum Stein des Anstoßes. In einer liberalen Gesellschaft steht es jedem frei, sich mit seinem Blut zu übergießen oder Wollfäden zu spannen, solange er sich nur selber darin verheddert. Zum Ärgernis wird dies nur, wenn eine Generalsuniform Spritzer abkriegt und in die chemische Reinigung muß, aber davon geht der Trend weg, denn statt die Verhältnisse zu demaskieren, macht man sich lieber selber lächerlich und maskiert sich. Heute scheißt man sich höchstens noch demonstrativ in die Hosen, aber nicht mehr in den Gerichtssaal. Die Tendenzwende schlägt auch auf die Aktionsformen durch. In die Dauerdefensive geraten, verzichten die neuen sozialen Bewegungen auf aufreizende Attacken und appellieren lieber an die Brüderlichkeit aller Menschen. Die

entschiedene Abgrenzung und Provokation des Gegners macht präventiven Entgrenzungsgefühlen Platz, und so halten wildfremde Menschen vereint durch den Wunsch nach Frieden Händchen. Wer könnte schon schlecht darüber denken und gegen den Frieden sein. Die Aktionsform Menschenkette übersetzt recht genau diese politische Haltung, die ein wesentliches Problemfeld zwar benennen kann, aber nur, indem sie dessen Gehalt völlig vernebelt.

In den USA finden wir schon die deutsche Bewegungsrealität ins Unwirkliche und damit bis zur Kenntlichkeit übersteigert. In der BRD beteiligt sich immerhin Helmut Kohl noch nicht an Menschenketten für den Frieden, obwohl auch er zweifellos keinen Krieg auf deutschem Boden will. In den USA ist dieser Schritt bereits vollzogen. Im Mai 1986 reihte sich auch der Präsident mit seinem Stab vor dem Weißen Haus in die transkontinentale Menschenkette gegen die Armut in den USA ein, nachdem er 2 Tage vorher noch die Existenz von Hunger in seinem Land geleugnet hatte. Besser konnte sich der Gehalt von dergleichen Treiben kaum mehr enthüllen. Die Mittelständler pflegen ihre jungfräuliche Unschuld, die jeden Menschen doch erweichen muß, und siehe, der böse Wolf hakt sich unversehens rechts beim letzten Geißlein und links bei Rotkäppchen unter. Er legt seine mehlgepuderte Pfote dem verbliebenen Geißlein zärtlich auf die Schulter, wendet den Kopf zur anderen Seite und haucht Rotkäppchen mit kreidiger Stimme ins Ohr: Gute Nacht, schöne Welt.

Sicher, ganz so weit sind wir hierzulande noch nicht, ein bißchen oppositionell will unsere Opposition schon sein, doch in ständige Defensive geraten, brechen auch unsere sozialen Bewegungen ihren Aktionsformen allzu gerne jede konfliktträchtige Spitze ab und setzen vorsichtshalber auf eine Mischung aus common sense und Demutsgestik. Selbst wo sie angreifen, halten sie permanent noch die Kehle zum Biß hin. Greenpeace etwa, dieses gewaltfreie Kommandounternehmen, verhindert Verklappungen, Atomwaffenversuche und andere Schweinereien immer nur dadurch, daß sie den Vollzug dieser Missetaten an die massive Gefährdung von Leib und Leben seiner Leute koppelt. Sie machen damit populär, was die RAF schon in den 70er Jahren als ultima ratio ihrer Politik kultiviert hat: Erpressung durch Selbstgefährdung bis hin zum Selbstmord. In die Enge getrieben, richten sich die aggressiven Potentiale mehr gegen das eigene Innere als gegen den äußerlichen Gegener, und die Hungerstreiks der Gefangenen aus der RAF nahm nur vorweg, was als Schlußpunkt bürgerlicher Politik bleibt und heute schon unterschwellig mitschwingt, der ritualisierte Massenselbstmord a la Jonestown. Baudrillards Idee einer Todesrevolte lebt aus diesem allgemeineren Grund.

Zum ritualisierten Masospielchen verflacht, beherrscht diese Tendenz genauso die gewaltfreien Aktionen wie die Militanz an diversen Bauzäunen und anderswo. Die autonome Schwarzkittelfraktion gibt hier nur scheinbar einen Kontrapunkt gegenüber dem vorherrschenden Gewaltfreiheitslamento ab. Auch hier ist die autoaggressive Grundhaltung kaum zu übersehen. Sie wollen Widerstand leisten gegen eine Entwicklung, die über sie hinweggeht, wollen Sand im Getriebe sein, und wissen sich schon als Verlierer. Ihr regressives Selbstverständnis endet beim „nur Stämme werden überleben" und sie handeln entsprechend, wie die Bewohner eines Wespennestes, das gerade von einer Dampfwalze überrollt wird. Sie stechen zu, weil sie nicht in Ruhe gelassen werden, und haben längst darin eingewilligt, für diese Stichelein zerquetscht zu werden. Die autonomen Lemminge wollen nur nicht grundlos geprügelt werden, und so liefern sie bereitwillig einen Vorwand, um sich prügeln zu lassen, oder kratzen wenigstens dabei. Sein gewaltfreier Artgenosse dagegen will das brave Kind schlechter Eltern sein und weigert sich, vor den Schlägen reißauszunehmen. Das aus der deutschen Volksseele verdrängte Auschwitztrauma kehrt als die Lust der deutschen Linken an ihrem eigenen Untergang wieder, in beiden Versionen. Entsprechend befremdliche Züge nimmt das beliebte oppositionelle Gesellschaftsspiel Gewaltdiskussion an. Zum geprügelten braven Kind wird der Gewaltfreie, indem er sein ungewaschenes autonomes Brüderchen als Bösewicht denunziert, und so werden die aufgepeppten Räuber und Gendarmespielchen in deutschen Wäldern und Städten in stiller Übereinkunft mit den Militanten, den bürgerlichen Medien und Polizei schleunigst zu „bürgerkriegsähnlichen" Zuständen aufgebauscht. Zwar lebt ein Bereitschaftspolizist im Vergleich zu den Risiken, die eine Hausfrau bei ihrer täglichen Arbeit auf sich nimmt, äußerst ungefährlich, aber die gewaltfreien Schiedsrichter müssen sich an der Aufrechterhaltung von

Schlachtfiktionen schon allein deswegen beteiligen, weil sie ihre eigenen Instantrituale nur ernst nehmen können, wenn sie auch auf der anderen Seite, bei den Gewalttätern, den Unterschied zwischen Tun und so tun als ob verwischen. So kommt es, daß die Kommentatoren aus der gewaltfreien Ecke im Gegensatz zu den Kampfrichtern bei allen anderen Sportarten ex definitione gar keine Ahnung von den wirklichen Spielregeln haben dürfen. Die Grenzen zwischen rituellem Spiel und Wirklichkeit, zwischen Praxis und Ersatzhandlung verschwimmen, und Pflasterstein und Atombombe verschmelzen zu im Grunde ein und derselben. Die Abrüstung beginnt im Kinderzimmer beim Plastikpanzer, und sie soll auf der Demo fortgesetzt werden, und natürlich beginnt man zu allererst bei sich selber. Weil sie kollektive Praxis durch kollektive Haltung ersetzen, weil ihnen der Frieden genauso erst einmal ein inneres Erlebnis ist wie vor 70 Jahren die Stahlgewitter des Weltkrieges für ihre Großeltern, und für sie der äußere Frieden im inneren aufgeht, erscheint ihnen jedes fliegende Stöckchen genauso schrecklich wie die Pershing II persönlich. Weil sie aggressive Charakterstrukturen als Grund aller Übel annehmen, müssen sie nicht nur mit den uniformierten aller Länder auch die „militärisch-industriellen Kolmplexe" in Ost und West im selben Maße agggressiv einschätzen – ungeachtet des wirklichen politischen Kontextes – sondern auch im eigenen Land Räuber und Gendarme gleichermaßen für die Eskalation der Gewalt verantwortlich machen.

4. Tschernobyl

Die neuen sozialen Bewegungen kommen und gehen, und vor allem ihr Kommen ist nur selten voraussehbar, am wenigsten für ihre eigenen Träger. Politik, die sich allein in existentieller Betroffenheit begründet sehen will, hat ihre eigenen Gesetze, und die sind bis heute weitgehend unbegründet. Am wenigsten Interesse, sie zu erforschen, haben die neuen sozialen Bewegungen selber. Für sie gehört ihr eruptiver, unhinterfragbarer Charakter zum Kult, und so überrascht es kaum, daß die Selbstreflexion in den neuen sozialen Bewegungen nur selten über Chronologien hinausgekommen ist. Statt ihre eigene Genesis aufzuspüren, kennt sich die Bewegung nur als Deus ex machina aus den Urgründen menschlichen Seins. In der zahlreichen Literatur, die im Zusammenhang von Anti-AKW- und Friedensbewegung entstanden ist, wird die Bewegung selber als zu untersuchender Gegenstand nie ernsthaft aufgegriffen, und die Ideologen der neuen sozialen Bewegung weigern sich kategorisch, die Konstituierung und innere Logik dieser Bewegungen zum Thema zu machen. Sie verweisen auf bestialische Dinge, und die sind dann mehr als Grund genug, sich gegen sie zu wehren. Die Mittelstreckenraketen und ihre Stationierung bringen als Reflex die Friedensbewegung hervor, und jedes AKW, jede WAA haucht, bevor es ans Netz geht, der Anti-AKW-Bewegung immer neues Leben ein. Wird nach den Entstehungsbedingungen der neuen sozialen Bewegung als ganzer ideologischer Strömung gefragt, so kommen lediglich der obligatorische Verweis auf den „Wertewandel" a la Ingelhardt, der Überdruß des Menschen am wachsenden Konsum und die Aufsummierung der negativen Folgen des 'technischen Fortschritts'. Konkret ist damit natürlich gar nichts erklärt, weder warum sich Bewegung gerade an diesem und nicht an jenem Punkt hochzieht, noch wird Zeitpunkt und Anlaß verständlich, und so bleiben die neuen sozialen Bewegungen für sich und ihre Gegner allemal immer wieder für Überraschungen gut, zumindest in ihren jeweiligen Anfangsstadien. Am härtesten werden von diesem Umstand die notorischen Bewegungsmanager getroffen. Die Bedingungen des eigenen politischen Handelns bleiben ihnen ein Buch mit sieben Siegeln, und begrifflich hilflos stehen sie den Konjunkturen ihrer Bewegungen gegenüber. Gleichgültig gegen die Illusionen ihrer bürgerlichen Träger, bindet die Geschichte Ebbe und Flut dieser Bewegungen an die reale Entwicklung der gesellschaftlichen Widersprüche, und die Protagonisten können nur den eigentümlichen Ausschlägen an der Oberfläche des gesellschaftlichen Prozesses hinterherhecheln. Angewiesen auf ad-hoc handgeschneiderte Erklärungsmuster und empiristisches „trial and error", kommen sie im Normalfall immer zu spät, wenn nicht gerade der Wind dem blinden Huhn ein Korn ins Auge weht. Das trifft gleichermaßen Fußvolk wie Ideologen. Die periodische BI-Aktivistin beklagt bei periodischem oder chronischem Mitgliederschwund lediglich die Laschheit der „Leute" und wundert sich im Stillen, warum gerade alle auf Frieden machen oder Tierquälerei „in" ist.

Wenn die Entstehung neuer sozialer Bewegungen etwas sprunghaftes hat und die konstituierenden Anläße oft nur schwer voraussehbar sind, so ist dafür ihr innerer Ablauf um so monotoner. Die ideologische Grundkonstellation vereinheitlicht die Mobilisierungsmechanismen, und der Zirkel schließt sich in recht ähnlichen Erschöpfungszuständen. Die Geschichte konkreter Menschen, von Menschen unter konkreten historischen Bedingungen, wird sofort umgebogen in den existentiellen Zusammenprall des „Menschen" mit der konkretistisch verstandenen Technologie und ihren Gefahren. Entsprechend stereotyp wiederholen sich die Kampagnen dieser Bewegungen und ihre Mobilisierungsstrategeme. Ihre Flugblätter, Aufrufe und Artikel beschränken sich darauf, alle Schrecken, die die obsolet gewordene Verwertung des Werts stofflich wie gesellschaftlich hervortreibt, möglichst plastisch an die Wand zu malen und gegen die sich anbahnende Apokalypse ein unbestimmtes Subjekt anzurufen. Seit Jahren stehen daher die alternativen Uhren konsequent auf 5 vor 12. Wolfgang Pohrt verspottet diesen Zustand treffend als Zeitdehnung. Das Szenario erinnert tatsächlich schwer an eine äußerst publikumsfeindliche Neuverfilmung von High-noon, bei der in der klassischen Schlußszene der Bahnhofslautsprecher zum fünften bis sechsten Mal den inzwischen eingeschlafenen Zuschauern eine weitere zehnminütige Verspätung ankündigt. Die fortgesetzte Mobilisierung allein über die drohende Katastrophe führt sich selber auf Dauer ad absurdum, gerade auch, wenn sie in merkwürdigem Kontrast zum geregelten und einigermaßen bequemen Alltagsleben steht. Selbst Horst Eberhard Richter muß dies, wenn auch bedauernd einräumen:

> „Die physiologischen Alarmreaktionen der Erregung, welche Menschen für eine Weile sensibel und hellsichtig macht, erlischt unaufhaltsam, wenn die erschreckenden Informationen spärlicher werden oder sich nur gleichförmig wiederholen. Da spielt es keine Rolle, ob die Gefahr anhält oder sich sogar schleichend erhöht." [28]

Auch das geschickteste Bewegungsmarketing kann diese Gefahr nur hinausschieben, aber nicht bannen, und es hilft nur, die Reize zu erhöhen, dicker aufzutragen, und die reale Entwicklung gibt auch genug Anlaß dazu. Allerdings sind auch dem Grenzen gesetzt, und mit Tschernobyl dürfte hier in gewissem Sinne ein Wendepunkt erreicht sein. Eine ähnlich günstige Konstellation hätte sich keine Bewegungs-PR-Abteilung ersinnen können, und das lässige Achselzucken, mit dem die Bewegten die Sandoz-Katastrophe zur Kenntnis genommen haben, deutet in diese Richtung. Die mittelfristigen ökologischen Folgen der Rheinvergiftung dürften gravierender sein als die Auswirkungen der ukrainischen Atomkatastrophe für die BRD. Trotzdem zeigt sich an diesem Punkt kein nennenswertes Echo mehr, und alles was nach Tschernobyl an Unglücksfällen so auf uns zurollt, bekommt einen recht faden Beigeschmack. Tschernobyl war aus mehreren Gründen ein optimaler Mobilisierungsreiz. Erstens war eine schon lange diskutierte und von den Herrschenden immer verleugnete Bedrohung Wirklichkeit geworden. Diejenigen, die schon vor Jahren gewarnt hatten, hatten recht behalten, und alles was sie sagten, mußte an Glaubwürdigkeit gewinnen. Zweitens waren ausgerechnet Kleinkinder und Schwangere Hauptbetroffene, und der Zusammenprall des christdemokratisch-alternativen Familienidylls mit der schnöden Realität gab der Situation eine besondere Note. Drittens muß im verseuchten Rhein keiner baden, und vergiftetes Trinkwasser wird auch nicht sofort aus der Leitung sprudeln. Dagegen traf Tschernobyl hautnah. Dank der vorherrschenden Ostwinde konnte die radioaktive Wolke in diesem Land keiner körperlich ausweichen. Tschernobyl bedeutete erhöhte Strahlenbelastung am eigenen Leib, und genau dieser Sachverhalt, diese unmittelbarste, nackteste Betroffenheit, versetzte die Millionen Becquerellies in Bewegung, die den Charakter der Anti-AKW-Bewegung ersteinmal entscheidend veränderten. Wer nicht völlig phantasielos war, zumal wenn er Kinder hatte, mußte sich in seinen privatesten Verrichtungen kurzfristig und langfristig (Nahrung) beschränkt sehen. Wer an die sich monoton wiederholenden ökologischen Hiobsbotschaften schon gewöhnt war, die Fernsehen und Presse so aus aller Welt zusammentragen, war plötzlich damit konfrontiert, daß sich einige tausend Becquerel auch in sein Wohnzimmer, in seine Privatsphäre geschlichen hatten. Daß die Welt zugrunde geht, kann die Monade bedauernd, im Schaukelstuhl zurückgelehnt, hinnehmen. Daß aber sie und ihre Familie, Kurt, Lieschen und Frieda Meier dabei vielleicht nicht ausgespart werden, muß sie als Skandal empfinden. Bei allen bisherigen Katastrophen war Familie Meier ganz gut noch über die Runden gekommen. Im Krieg war Kurts Vater als unabkömmlicher Rüstungsarbeiter freigestellt worden und Kurt hatte seine

Kriegskindheit bei den Großeltern auf dem Land, fern aller Bombenangriffe neben einem vollen Schweinestall verbracht – und jetzt Tschernobyl. Die radioaktive Wolke macht keinen Bogen um das Häuschen in Oberbayern und Lieschen Meier verfüttert von nacktem Entsetzen getrieben die vorrätigen Jod-S-11 Körner an ihre Lieben. Der Wellensittich muß dieses Wochenende mit Hirse vorliebnehmen.

Der besondere Reiz der Nach-Tschernobyl-Situation lag in der eigenwilligen Mischung aus unmittelbarer Betroffenheit und der Ungreifbarkeit dieser Bedrohung. Der Unglücksort war weit genug entfernt, und die Folgen für das BRD-Territorium blieben indirekt. Schöne Frühlingstage und blauer Himmel waren angesagt, und die Anschauung fand nichts, an dem sie sich festhalten konnte. Der Mensch hat keinen Sinn für Radioaktivität, und so kann er, solange es um Niedrigstrahlung geht, nur in der Zeitung lesen, wie schlimm es um ihn steht. Gerade der ökologisch gesinnte Teil der Menschheit lechzte entgegen aller gewohnten Wissenschaftsskepsis nach quantitativen, naturwissenschaftlich exakten Messungen, schlug den Regierenden Curie und Becquerel um die Ohren, und suchte in der verpönten Naturwissenschaft nach Orientierungspunkten. Schmerzhaft machte sich der erreichte Stand an Gesellschaftlichkeit doppelt bemerkbar. Es konnte uns nicht länger gleichgültig sein, was in einer Fabrik, einige tausend Kilometer weg von hier, passiert, und wir konnten, was uns selber unmittelbar angeht, nur mit Hilfe eines umfänglichen gesellschaftlichen Aggregats, das unserem Zugriff vollkommen entzogen ist, überhaupt erfahren. Keine Toten und Schwerverletzten lagen nach dem Unglück auf dem Territorium der BRD herum, lediglich ein statistisches Risiko erhöhte sich. Wer in einigen Jahren an Krebs erkrankt, wird nie eindeutig sein persönliches Schicksal mit Tschernobyl verknüpfen können. Der Umfang der Katastrophe, die Frage, ob überhaupt eine nennenswerte Bedrohung der BRD-Bevölkerung vorlag, wurde zum Spielball statistischer Manipulationen, und genau das erst machte Tschernobyl zum Politikum. Diese Uneindeutigkeit, Katastrophe oder Nichtkatastrophe, gab erst die Bühne für die politische Auseinandersetzung ab. Wäre das AKW Stade hochgegangen, so hätte in Hamburg keiner mehr demonstriert, und Krisenmanagement und Katastrophenpolitik, die Form in der uns die bloße Verwaltung von Sachen im Kapitalismus allein entgegentreten kann, hatte zunächst vollkommen das Szenario beherrscht. Genauso wie jede bürgerliche Antikriegsbewegung – als Musterbeispiel kann hier die Sozialdemokratie vor dem 1. Weltkrieg dienen – zunächst einmal verstummen muß, wenn der befürchtete Ernstfall wirklich eingetreten ist, so hätte eine AKW-Katastrophe auf deutschem Boden das Ende der Anti-AKW-Bewegung bedeutet. Kassandra behält recht und fällt Klytaimnestra zum Opfer. Die Anti-AKW-Bewegung kann nur existieren, solange die Gefahren der Kernenergienutzung virtuell bleiben. Werden diese Gefahrenpotentiale zur Katastrophenwirklichkeit, löst sie sich einerseits auf und schlägt zur anderen Seite in Zivilschutz um. Ist der GAU erst einmal eingetreten, dann schiebt der Versuch, die Katastrophe praktisch zu regulieren und zu begrenzen, sich vor alles andere. Die Frage nach den Verursachern, der politische Meinungsstreit um die Kernenergie, wird wie Schnee von gestern von der Kernschmelze verdampft. Überschreitet eine Katastrophe einen bestimmten Umfang, so erscheint die Frage nach den Gründen schnell luxuriös. Der KZ-Insasse erstellt keine Faschismustheorien, der deutsche Landser flucht zwar leise über jene, die ihn in die Weiten Rußlands gejagt haben, stemmt sich aber trotzdem verzweifelt noch an der Oder der Roten Armee entgegen. Er weiß, wie die Wehrmacht in Rußland gehaust hat und fürchtet die Rechnung. So verwandelt sich jener junge Mann, der ein Jahrzehnt lang so manchen Samstagvormittag im selber geschneiderten Strahlenschutzanzug durch die Fußgängerzone einer deutschen Großstadt marschiert ist, um vor den Gefahren der Kernenergie zu warnen, über Nacht in eine tragische Figur. Zunächst wundert er sich noch, warum die wenigen, denen er begegnet, einen echten Strahlenschutzanzug tragen und nur er selber Pseudo, dann weiß er Bescheid und legt sich überflüssig geworden zum Sterben aufs Pflasteer. Vor der Katastrophe ging es noch darum, die Gefahren zu benennen und die Verantwortlichen. Nach der Katastrophe geht es nur noch darum, praktisch, d. h. zusammen mit den fachkompetenten Verursachern und dem Staatsapparat, zu versuchen, die Katastrophe in den Griff zu bekommen. Tschernobyl und seine Folgelasten trieben die Entwicklung in Richtung auf diesen Umschlagspunkt voran. Zwar fanden die Demos trotz erhöhter radioaktiver Belastung der Außenluft noch im Freien statt, gefordert wurde aber eine angemessene Katastrophenpolitik: Niedrigere Grenzwerte für verseuchte Lebensmitel, unbelasteter Sand für Spielplätze, Auf-

klärung statt Verharmlosung.

Die Tschernobylbewegung setzte damit nur einen Trend fort, der sich in der Aufeinanderfolge der verschiedenen neuen sozialen Bewegungen schon länger klar abzeichnet. Die alte Anti-AKW-Bewegung griff ein zentrales Projekt der Regierungspolitik an und wollte es außerparlamentarisch verunmöglichen. Die Friedensbewegung verlangte vom Bundestag die Verhinderung des Nachrüstungsbeschlusses und bezog sich als außerparlamentarische Pressure-group schon positiv aufs Parlament. Im Kampf gegen das Waldsterben forderten die Umweltschützer in erster Linie gesetzgeberische Maßnahmen und erklärten die Bundesregierung von sich aus dabei zum maßgebenden politischen Subjekt. Je zugespitzter die Probleme, je mehr sie auf den Nägeln brennen, um so gemäßigter die Bewegung. Ist das Kind erst mal im Brunnen verschwunden, drängt die Zeit, so schlägt dies nicht zugunsten radikaler Kritik aus, sondern ein neuer Pragmatismus macht sich breit. Es wird nicht mehr nach dem Weg aus der allgemeinen Misere gefragt, gesucht und gefordert wird der erste Schritt, und sei er noch so klein, und geht er auch in eine fragwürdige Richtung. Vom Tschernobyleffekt profitierten bei den kurz darauf stattfindenden Niedersachsenwahlen nicht etwa die Grünen, sondern wenn überhaupt eine Partei, dann die SPD. Und innerhalb der Grünen dasselbe Bild. Tschernobyl und andere Katastrophen stärken nicht etwa den Fundiflügel, sondern leiten Wasser auf die Realomühlen. Der linke Alltagsverstand hält es noch immer für besser, einem Ertrinkenden ein abgebranntes Streichholz zuzuwerfen, als ihm ein Anmeldeformular für einen autogenen Schwimmkurs mit auf den Weg zu geben. Der berechtigte Wunsch nach unmittelbaren, schnellen Erfolgen führt zur Anerkennung der bestehenden Entscheidungsmechanismen, und die Bewegungen fallen zusehends hinter ihr ehemals erreichtes oppositionelles Niveau zurück. Die übriggebliebenen Altlinken in diesen Bewegungen, die an Restbeständen kritischen Bewußtseins und der Systemgegnerschaft festhalten wollen, stehen dem hilflos gegenüber, und die Nachtschernobylbewegung setzt nur den i-Punkt auf diese Entwicklung. Sie fordert von der Regierung nur mehr, daß sie die Dinge nicht treiben läßt, sondern regiert statt ignoriert.

Die Nachtschernobylbewegung entfaltet sich genau in dem politischen Raum zwischen regierungsamtlicher Leugnung, realem ukrainischem Gau und dessen indirekten Folgen für das Territorium der BRD! Der Aufschrei der Becquerellies nimmt noch einmal den Charakter einer neuen sozialen Bewegung an, zielt aber in seiner Substanz auf die Forderung nach kompetentem Krisenmanagement. Die Becquerelliebewegung entzündet sich an der Inkompetenz der Kohl-Regierung. Sie war die Gegenreaktion auf die Vogelstraußpolitik und das Verwirrspiel, das der Bonner Hühnerhaufen auch in Sachen Tschernobyl den Bewohnern dieses unseres Landes zumutete. Unter der geradlinigen Regie des bewährten Helden von Mogadischu, der auch schon in den 60er Jahren der Springflut ihre Schrecken nahm, wäre einer solchen Art von Bewegung sehr schnell die Spitze abgebrochen worden. Erst der Übergang vom kühlen Macher aus dem Norden zum biederen Pfälzer Daueroptimisten lenkte die Ängste, die Tschernobyl hervortreiben mußte, gegen die Versager in Bonn. Natürlich rückte die Forderung nach einem allgemeinen Ausstieg aus der Kernenergie in den Vordergrund und erhielt auch der Kampf gegen die noch im Bau befindlichen Atomprojekte in der BRD einen neuen Impuls. Die Auseinandersetzung um die Wackersdorfer WAA wäre ohne das Unglück weit armseliger ausgefallen, trotzdem fällt die Neubelebung der Anti-AKW-Bewegung mit einer gründlichen Verschiebung zusammen, die analytisch festzuhalten ist. Während sich die traditionelle Anti-AKW-Bewegung im Kampf gegen konkrete Projekte abarbeitete, und damit notwendig in direkte Konfrontation mit der Staatsmacht geriet, tritt dieser Kristallisationspunkt heute in seiner Bedeutung zusehends zurück. Der zügige Ausbau der Kernenergie gehört der Vergangenheit an. Die Zeit der AKW-Neubauten ist vorüber, die Inbetriebnahme von Brokdorf symbolisiert das Ende einer Epoche und die Wackersdorfer WAA wird als Bauruine und Zeugenberg dieses Anschnittes in der BRD-Geschichte stehen bleiben. Auch wenn es bayerische Staatsregierung und Anti-AKW -Bewegung noch nicht klar ist, zumindest KWU und DWK dürfte es langsam dämmern, daß dieses gigantomanische Projekt jeden finanziellen Rahmen sprengt, zumal unter sich verschlechtenden gesamtwirtschaftlichen Rahmenbedingungen. Dasselbe gilt für den schnellen Brüter zu Kalkar. Trotz der militärischen Bedeutung der WAA spricht heute vieles dafür, daß von der geplanten WAA nur mehr ein atomares Zwischenlager übrig bleiben wird. Die massiven Auseinan-

dersetzungen um die WAA werden daher zum Auslaufmodell, ein atavistisches Überbleibsel in einer gründlich veränderten gesellschaftlichen Umgebung. Der bisherige Anti-AKW-Widerstand schöpfte seine Kraft aus dem forcierten Ausbau der Kernenergie. Jeder neue Bauplatz brachte eine neue Konjunktur der Gegenbewegung mit sich. Er kündigte handgreiflich und unübersehbar neues Gefährdungspotential an und wirkte als Aufruf zur Massenaktion. An ihm bündelten sich alle nebulösen Ängste, und die Handgreiflichkeit des zu verhindernden Objekts ersetzte die mangelnde weitere Bestimmtheit der Bewegung selber. Die Offensive der Kernkraftbetreiber machte genaue eigene strategische Überlegungen überflüssig, sie präsentierte das nächste zentrale Kettenglied des Atomprogramms ganz von selbst. Die unmittelbare Betroffenheit am Bauzaun konnte so strategisch-taktische Überlegungen weitgehend ersetzen, ohne sich von vornherein hoffnungslos zu desavouieren. Unter diesen Voraussetzungen verstand sich vieles quasi von selbst. Zwar blieb die Reichweite der Anti-AKW-Bewegung beschränkt, die einfache Meßlatte Bau oder Nichtbau wirkte aber gleichzeitig als politisches Realitätsprinzip. Das konsequente Festkrallen am Kampf um das jeweilige besondere Atomprojekt verhinderte, daß die Anti-AKW-Bewegung sich in den nebulösen und höchst unterschiedlichen Vorstellungen, die ihre Protagonisten vom Allgemeinen der Gesellschaft hatten, verlor, und schrieb ein für heutige Verhältnisse recht hohes Konfliktniveau fest. Zwar erlosch die Bewegung vor Ort jeweils, sobald die Entscheidung endgültig gefallen war, jedes neue Projekt brachte aber auch einen neuen Aufschwung, und die Beschränkung im Ausgangspunkt, dieser übermächtige Hang zum Konkretismus, machten ein Maß an Radikalität und Realismus möglich, das neue soziale Bewegungen, die von vornherein allgemeinere Themen in den Mittelpunkt stellten, nie erreichen konnten. Das gilt sowohl für den engeren Trägerkreis als auch erst recht für die Massenaktionen. Die politischen Lern- und Radikalisierungsprozesse, die Whyl, Kalkar, Brokdorf und Grohnde mit sich brachten, ging verloren, als die Bedrohung, gegen die sich der Widerstand richtete, allgegenwärtigen Charakter annahm und die Bewegungen von vornherein an ihrem speziellen Punkt den Springpunkt der menschlichen Existenz überhaupt zu fassen vermeinten. Bei aller Brisanz blieb jedes AKW immer nur ein Fallbeispiel, und das „Atom" konnte den Rest der Wirklichkeit noch nicht in sich verschlingen. Die Anti-AKW-Bewegung konnte ihrem Selbstverständis nach andere Bewegungen neben sich gelten lassen. Anders in der Friedensbewegung. Gegenüber der Frage von Krieg und Frieden verblasst ihr jeder andere gesellschaftliche Widerspruch und wird nebensächlich, oder er wird von dem zum Universalthema aufgeblassenem Frieden als Unterpunkt vereinnahmt. Die Ontologisierung des Friedens macht sich breit und versperrt den Zugang zur Frage nach der gesellschaftlichen Totalität hermetisch. Der Übergang von der Vorherrschaft der Anti-AKW-Bewegung zur Friedensbewegung im oppositionellen Spektrum zeigt dies eindrücklich. Die Demonstranten in Whyl und Grohnde nahmen das was sie taten wichtig, reduzierten aber nicht den Rest der Wirklichkeit auf diese Frage. Nur so konnten die Bewegten aus den Erfahrungen in ihrem besonderen Kampf über die allgemeinen Verhältnisse in diesem Land ansatzweise etwas lernen. Die K-Gruppen der 70er Jahre konnten in der Anti-AKW-Bewegung massiv mitmischen, auch neu rekrutieren, und gleichzeitig versprechen, die besonderen Erfahrungen in Zusammenhang mit allgemeinen Einschätzungen zu bringen. So wenig sie diesen Anspruch einlösen konnten, so pervers sie ihn ausdrückten, sie konnten ihn immerhin noch stellen, ohne allein deswegen schon im Abseits zu landen. Erst mit der Veröffentlichung von Robert Jungks Atomstaat zeichnete sich 1977 der Hang zur Ontologisierung des eigenen Ansatzes deutlicher ab. Binnen weniger Jahre bildete sich ein wasserdichtes ökopazifistisches Weltbild heraus, das die reale Segmentierung aller Lebensbereiche noch einmal verdoppelt, indem sie ihr eine Ideologie der Ganzheitlichkeit entgegensetzt.

5. Zerfall der gesellschaftlichen Totalität und Ontologisierung

So geschlossen feindlich auch die verdinglichte Objektivität dem Bewegungssubjekt gegenübertritt, so wenig kann dieses abstrakte Subjekt die Einheit der objekiven Wirklichkeit festhalten. Sobald das vereinigende Band, das alle unter kapitalistischen Bedingungen sich entwickelnden disparaten Momente von Vergesellschaftung zusammenzwingt, die Tauschwertabstraktion, analytisch gekappt und durch ei-

ne gegenüber der Produktionsweise unspezifische Kritik der Technologie ersetzt wird, zerfällt die gesellschaftliche Totalität in tausenderlei Bruchstücke. Übrig bleibt allein ein verwirrendes Gewimmel sich durchkreuzender Phänomene, und es entsteht die oft beschworene „neue Unübersichtlichkeit". Während real alle gesellschaftlichen Bereiche durch die direkte Subsumtion unter die Tauschwertabstraktion zur Einheit gebracht werden und sich die Reste der Eigenlogik bestimmter Sphären zusehends abschleifen, stellt sich dieser Prozeß im Bewußtsein der Individuen auf den Kopf. Die Abstraktion von der Tauschwertabstraktion zerschneidet analytisch das Band, das diese Gesellschaftsformation im innersten zusammenhält, und mit dem Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen löst sich auch die Wirklichkeit in eine Unzahl gegeneinander verselbständigter und nur äußerlich aufeinander bezogener Subsysteme auf. Begrifflich faßbar kann die Totalität der bürgerlichen Gesellschaft nur werden, wenn wir von ihrer abstrakten Keimzelle, der Warenform aus, sie als konkrete Zusammenfassung „von vielen Bestimmungen und Beziehungen" entfalten. Dies tritt um so schlagender zu Tage, je reiner, je entwickelter das Kapital geworden ist. Die reale restlose Subsumtion aller menschlichen Beziehungen unter die Logik des Tauschwertes zerstört die Einheit jedweden Denkens, das sich nicht um die Kritik des Tauschwertes zentriert, ebenfalls restlos. Der Abschied vom System, die vollkommene Zersplitterung modernen bürgerlichen Denkens ist hierin festgeschrieben, und es wiederholt sich notwendig im oppositionellen Bewußtsein. Die aktuellen, überall sich verdichtenden Krisenphänomene bekommen nur dann einen zusammenhängenden Sinn, werden nur dann dechiffrierbar, wenn die Analyse auf konkreter Stufenleiter den allgemeinen Widerspruch zwischen indirekter Vergesellschaftung des Arbeitsprozesses wiederholend aufgreift und entfaltet. Denn derselbe Schnitt, der den objektiven prozessierenden Widerspruch aus der Theorie eskamotiert, läßt nur mehr „eine vollkommene chaotische Vorstellung vom Ganzen" zu. Die Frage nach dem Ganzen der bürgerlichen Gesellschaft läßt sich nur noch vom objektiven Widerspruch aus und damit revolutionär stellen. Wenn die Produktivkraftkritiker in klammheimlicher Anlehnung an die Systemtheorie gegen monistische Klärungsversuche der gesellschaftlichen Wirklichkeit polemisieren, so bewährt sich darin ihr sicherer konterrevolutionärer Instinkt. (Otto Ullrich etwa läßt sich umfänglich in seinem Buch „Technik und Herrschaft" darüber aus.) Die Angst vor der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft muß sich schon die Frage nach der Totalität verbieten. Trotz aller zur Schau gestellten Feindschaft herrscht daher am entscheidenden Punkt stilles Einvernehmen zwischen produktivkraftkritischen Ansätzen und modernem Positivismus. Den Verfall der großen Methode, das hilflose Herumfahren mit Zahnstochern im dichten Nebel, zelebrieren sie gemeinsam als philosophische Weisheit und sie tun damit nicht Unrecht. Für den verwesenden Kadaver der Monade ist dies auch die einzige adäquate Lebensweisheit. Sie allein kann den Zeitpunkt hinauszögern, an dem dieses stinkende Etwas endlich theoretisch und praktisch unter die Erde gebracht wird. Der gnädige Nebel schützt die Herrschaft des Minotaurus, wenn sein Körper sich schon im Todeskampf windet. Die von Ullrich schon exemplarisch verkörperte theoretische Selbstbescheidung verschließt hermetisch jeden Zugang zu theoretischer Durchdringung. Sie beläßt dem Theoretiker als Aufgabe nur die bloße Widerspiegelung gesellschaftlicher Oberflächenphänome einerseits und schäbige Traumtänzerei andrerseits. Auf diese Weise beschränkt, kann er das Lebensgefühl des spätbürgerlichen Subjekts nur ideologisch überhöht und verdreht bestätigen und den „neuen sozialen Bewegungen" nur die Sackgasse anempfehlen, in die sie spontan laufen. Weit davon entfernt, auf strategische Bestimmungen zu zielen, verdoppeln die produktivkraftkritischen Ideologen nicht nur das schlecht Faktische durch seine empirische Beschreibung, sie dichten dabei gleichzeitig das spontane Handeln der „Sozialen Bewegung" gegen jeden Anflug von Selbstkritik, gegen den konkreten Menschen ab. Appendix und rosarote Brille in einem, reden sie dem gemeingefährlichen gesunden Menschenverstand nach dem Munde und kommen allemal zu spät, wenn es darum geht, die Brüche und Entwicklungslinien der „sozialen Bewegungen" zu erfassen, geschweige denn die Entwicklung der objektiven Widersprüche, die sich in ihnen reflektieren. Wenn das bürgerliche Subjekt sich in all seinen modernen Spielarten von seinen eigenen Geschöpfen umstellt und von allen Seiten in die Enge getrieben sieht, ohne daß diese verschiedenen Ausdrücke ein und derselben krisenhaften Entwicklung von sich aus ihren inneren Zusammenhang offenbaren, so verweisen die produktivkraftkritischen Ideologen gerade nicht auf das

den objektiven Zusammenhang herstellende Band, sondern erklären die bloße Frage danach zur Obszönität. Wie die schlechte Wirklichkeit ihnen aus der Eigenlogik verschiedener Subsysteme zusammenwuchert, so sollen auch die vorhandenen oppositionellen Bewegungen sich zu einem Gegenentwurf aufsummieren. Die viel beschworene Vielfalt der Bewegungen wird zum stereotypen Fetisch, zum Euphemismus für Beliebigkeit. In frommer Einfalt nehmen die Produktivkraftkritiker die Aufsplitterung der sozialen Bewegungen hin und geben dem Bewegungssubjekt den guten praktischen Rat, auch weiterhin so zu handeln wie bisher und bald an diesem, bald an jenem Punkt der immer näher rückenden Wand zu trommeln, bis daß es erlöst sei. Jedem Teilabschnitt gönnen sie seine eigene bürgerliche Gegenbewegung, die sich unmittelbar auf diesen fein säuberlich heraussezierten Bereich gesellschaftlicher Realität bezieht. Der Zerfall der gesellschaftlichen Totalität übersetzt sich oppositionell in die hiesigen one-purpose-movements, die sich zur Politikform sui generis aufsschwingen, und die nachtrabenden Produktivkraftkritiker nageln ihre Bewegungen ideologisch noch auf diesen Standpunkt fest. Sie verklären ein Manko zur Weisheit, ohne zu bemerken, daß sie einen Boden betonieren, der von Tag zu Tag unhaltbarer wird. Denn natürlich ist man/frau gegen Tierversuche und AKW's, gegen chemische Verseuchung und für die 35 Stundenwoche, für baubiologische Nahrungsmittel und den Frieden, und natürlich hängt all dies irgendwie zusammen. Aber genau in diesem Irgendwie liegt der Hund begraben. Die Einheit ist nicht analytisch, sie ist assoziativ. Sie besteht nicht so sehr im erfaßten Zusammenhang der umkämpften Gebiete als vielmehr in der metaphorischen Gegenüberstellung von künstlicher und natürlicher Welt und im phantastischen gemeinsamen Träger dieser Bewegungen, dem abstakten Menschen, der allgemein menschlichen Moral. Das Verbindende liegt weniger in der Sache selber als in der Haltung, mit der all die Bewegten all diesen Problemfeldern gegenübertreten. Die Welt, die analytisch auseinanderfällt, findet ihre fatale vorläufige Einheit in der alternativen Ganzheitlichkeit wieder. Der dumme Zufall, daß beim Menschen Beine, Arme, Kopf und Bauch im Normalfall „irgendwie" aneinanderhängen, ersetzt die verlorene Einheit der äußeren Wirklichkeit. Der Alpdruck kapitalistischer Vergesellschftung zerstört das unabhängige abstrakte Individuum, und zusammengepresst fühl es sich selbst ganz, im gleichen Augenblick, in dem es wie eine Fliege am Fensterglas zerquetscht wird. Diese einheitliche Grundkonstellation, in der das abstrakte Humanum gegen die Wirklichkeit in den Ring klettert, läßt den Bewegten die Konjunktur UND als Verknüpfung zwischen den verschiedenen Widerstandsbewegungen als ausreichend erscheinen, auch wenn sich inhaltlich ein Entweder - Oder genauso gut anbietet. Die Addition „35-Stundenwoche + Umweltschutz" hat der Alternative „Arbeitslosigkeit oder Umweltbelastung" zwar nichts voraus, sie entspricht aber eindeutig der Sichtweise aller wohlmeinenden Menschen. Auf diesem Sand gebaut, bleibt die Stellung der one-purpose-movements zueinander und zur gesellschaftlichen Wirklichkeit insgesamt immer prekär. Sie müssen innerhalb des Horizonts der Tauschwertproduktion auf Dauer in ihr Gegenteil umschlagen oder zur wirklichen Einheit, zur Kritik des Tauschwerts fortschreiten. Sie laufen immer Gefahr, daß die gesellschaftlichen Teilwidersprüche sich nicht oppositionell ergänzen, sondern paralysieren. Die ganze Wendepolitik lebt von dieser Art von Nullsummenspiel. Die verschiedenen Facetten derselben Misere stellen sich gegeneinander und stützen so den politischen Status Quo einstweilen. Die tiefgreifenden Erschütterungen bleiben im überkommenen politischen Rahmen, den die Grünen nur ergänzen, nicht in Frage stellen. Bundeskanzler Kohl kann als Symbolfigur dieser Zeit des Weiterwurstelns gelten. Die Wendepolitik sitzt alle Probleme auf brüchiger Grundlage aus und verläßt sich auf die Stärkung der Hornhaut am Allerwertesten. Stehen die Dinge erst einmal auf des Messers Schneide, so nützt auch die dickste Hornhaut nichts mehr.

Die Selbstparalysierung gesellschaftlicher Widersprüche tritt noch nicht schlagend ans Licht, wenn wir die Kembereiche der neuen sozialen Bewegungen betrachten. Friedens- und Anti-AKW-Bewegung konkurrieren schlimmstenfalls um Aktivisten, aber inhaltlich wäre es selbstverständlich ungereimt, gegen AKW's, aber für Atomwaffen zu sein, und in der vielbeschriebenen zivitärischen Nutzung ist der Zusammenhang auch viel zu handgreiflich und platt empirisch, um übersehen zu werden. Die Abneigung gegen Rassismus steht zwar in keinem unmittelbaren Zusammenhang etwa zum Umweltschutz, aber auch nicht in Widerspruch dazu. Eine schwarze Mehrheitsregierung in Azania wird an den Umweltpro-

blemen nichts ändern, aber vielleicht wenigstens die südafrikanischen Atomwaffen verschrotten. Anders liegt die Sache, wenn die neuen sozialen Bewegungen mit unmittelbar ökonomischen Themata, mit dem, was der traditionelle Marxismus den „ökonomischen Unterbau" der bürgerlichen Gesellschaft genannt hat, zusammenstößt. Die 35-Stunden-Kampagne etwa kommt nur dort ohne Schwierigkeiten mit ökopazifistischen Bestrebungen zur Deckung, wo sie sich in Askese-Ideologeme einfügt und sich als Mittel menschlicher Selbstbeschränkung darstellt. In seiner fundamentalistischen Ausprägung muß der Ökopazifist die Forderung nach der 35-Stunden-Woche als Schritt hin zum Ausstieg aus Lohnarbeit und Industriesystem mißverstehen, um sie begrüßen zu können. Ohne diese irreale Interpretation, die davon absieht, daß das Kapital nicht existieren kann, ohne den Stoffwechsel mit der Natur ständig exponentiell zu erweitern, kann er kein nennenswertes Interesse für dieses Verlangen aufbringen. Denn was ist schon das Problem von Arbeitslosigkeit und Arbeitszeitverkürzung für sich genommen gegenüber den Gattungsfragen? Was interessieren 2-3 Millionen Arbeitslose, wenn der ökonomische und atomare Holocaust droht? Dagegen sich doch rein wirtschaftliche Probleme rein nebensächlich. Für die Realpolitiker aus SPD und Grünen stellt sich die Situation etwas anders da. Sie können nicht wie die außerparlamentarische Bewegung sich wesentlich auf die Gattungsfragen beschränken, sie müssen sich unter dem Vorzeichen Mehrheitsfähigkeit auf die Niederungen der tauschwertimmanenten Reproduktion einlassen. Sie picken sich nicht nur die alles entscheidenden Fragen heraus, auf die Fülle gesellschaftlicher Probleme eine reformistische Antwort zu geben. Diese Art von Reformismus findet sich natürlich auch in den einzelnen sozialen Bewegungen, nimmt dort aber nur eine untergeordnete Stellung ein. Erst die Orientierung auf die parlamentarische Arbeit zwingt zur gesamtgesellschaftlichen Synthese, und so finden sich gerade in dem hier beheimateten Spektrum ausgeprägt neo-keynsianische Theoreme, die diesen Schritt leisten sollen. Eine keynsianisch orientierte Quadratur des Kreises soll die negativen Folgen der Akkumulation und das Problem mangelnder Akkumulation gleichzeitig durch die Auslösung neuer gezielter Akkumulationsschübe überwinden. Die Beseitigung der Akkumulationsfolgelasten soll die Akkumulation selber auf neue Touren bringen. Zukunftsinvestitionen in den Umweltschutz, Umwelttechnologien als staatlich induziertes Arbeitsbeschaffungsprogramm und Exportschlager sollen die Konkurrenzfähigkeit der BRD auf dem Weltmarkt verbessern.

Diese Position ist zwar schon heute nicht sonderlich glaubwürdig, die keynsianische Schindmähre macht einen allzu abgetriebenen Eindruck, sie wird aber vollkommen unhaltbar, wenn sich die Akkumulationskrise zuspitzt. Reißt die Kluft weiter auf, so muß der hoffnungsvolle Reformistenspagat im Absturz enden, der heute noch die Umweltprobleme durch ein umweltpolitisches Arbeitsbeschaffungsprogramm regulieren und innerhalb der Systemlogik zwei Elefanten mit einer Fliegenklatsche totschlagen will. Es muß dann offensichtlich werden, daß innerhalb der Tauschwertlogik, die nur in der Gleichförmigkeit der Geldware Sinn und Zweck hat, die Rücksichtnahme auf qualitativ stoffliche Gesichtspunkte und gesellschaftliche Folgelasten nur a posteriori als äußerliches Korrektiv und Luxus greifen kann. Umweltschutz zahlt sich vom Standpunkt des Kapitals im allgemeinen nicht aus und kann nur als Abzug von der ansonsten funktionierenden Akkumulation durchgesetzt werden. Natürlich kann ein Einzelkapital seinen Profit auch in Umwelttechnologien produzieren. Es schafft ihn aber nur als Abzug von der Profitmasse anderer Kapitalien. Der Gegenwert seines Produkts erscheint im Endprodukt, bei dessen Herstellung es eingesetzt wurde, nicht wieder. Wenn auch innerhalb des einzelnen Landes Umwelttechnik zum Wachstumssektor avancieren könnte, weltweit kann es heute genauso wenig einen neuen Akkumulationszyklus tragen wie massive Rüstungsprojekte. Vom Tauschwertstandpunkt aus sind beide Sektoren gesamtgesellschaftlich gleichermaßen unproduktiv, und keynsianische Projekte haben kurze Beine, egal auf welches von beiden Pferden sie sich setzen. Sie Ausdehnung wertmäßig unproduktiver Sektoren kann, bezogen auf den Weltmarkt, die vorhandene Wertmasse nur verringern, sie kann kein Ersatz für die zunehmende Freisetzung produktiver lebendiger Arbeit sien, die bekanntlich allein Wert erzeugt. Und auch für die BRD isoliert betrachtet bietet sich hier keine Lösung. Der Weltmarkt schlägt zurück, und seine Kontraktion im großen trifft gerade auch ein so exportabhängiges Land wie die BRD in seiner Substanz. Auf Dauer kann kein einzelnes Land auf Kosten anderer Länder bei implodierendem Weltmarkt seinen Schnitt machen. Es kann andere Staaten tottrampeln, aber nicht

ohne eigene Blessuren die Panik überleben.Schon heute zeigt sich die Unhaltbarkeit keynsianischer Projekte unter dem Schlagwort Finanzierbarkeit in der herrschenden Geldsprache. Die Wechsel, die heute auf die Zukunft des Kapitals gezogen werden, bleiben ungedeckt, und nur der feste Glaube an die mögliche Herrschaft der Politik über die kapitalistische Ökonomie kann die Linkskeynsianer darüber hinwegtäuschen. Nur, solange sie annehmen, Staat und Wirtschaft könnten finanziell aus dem vollen schöpfen, wenn sie nur wollten, und das industrielle Kapital könnte durch finanzpolitische Maßnahmen vom Druck des spekulativen befreit werden, scheint der Weg zu einer reformistischen Lösung der Verwertungskrise offen. Der Glaube an das selbständige Subjekt wiederholt sich hier auf höherer Stufenleiter als Vertrauen in die eigenständige Rolle der Politik, die die ökonomische Misere von außen intervenierend regulieren könnte. Wo die Linkskeynsianer analytisch nicht weiter kommen und das ökonomische Elend nur beschreiben können, springt bei ihnen das politische Handeln wie ein Kaninchen aus dem Hut und vollbringt die Wende zum Besseren. Der reale Zusammenbruch des Weltmarkts muß dieses wackelige Konstrukt zertrümmern und die letzten Versuche reformistischer Synthese zerstören. Spätestens wenn diese Illusionen zerfetzt sind, kann der gesellschaftliche Zusammenhang von links nur mehr unter dem Vorzeichen fundamentaler Wertkritik als Angriff auf die obsolet gewordenen Warenform versucht werden. Die absehbare vernichtende Niederlage des linkskeynsianischen Reformismus läßt nur mehr den Weg zur revolutionären Auflösung offen.

Zitatnachweis

1 Karl Kautsky, Bruno Schoenlank, Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie: Erläuterungen zum Erfurter Programm, Berlin 1862, in Peter Friedmann (Hrsg.), Materialien zum politischen Richtungsstreit in der deutschen Sozialdemokratie 1890-1917, Bd I, Frankfurt-Wien-Berlin 1978, S. 118

2 Eberhard Kniedler-Bunte (Hrsg.), „Was ist heute noch links?", Berlin 1981, S. 91

3 Thomas Paine, „Die Rechte des Menschen", herausgegeben von Theo Stemmler, Frankfurt 1973, S. 54

4 Maron Griebach, „Die Philosophie der Grünen", S. 61, München 1982

5 Christian Schulze Gerstein, „Vatertagstour durch den Raketenwald", Spiegel 1983

6 Petra Kelly, „Die Abrüstung beginnt in den Köpfen", in Klaus Gerosa (Hrsg.), „Große Schritte wagen", München 1984, S. 50

7 „Frauen gegen Militär" (Hannover), in Werner Filmer und Heribert Schwan (Hrsg.), „Was heißt für mich Frieden", Oldenburg-Hamburg-München 1982, S. 90

8 Elke Mähren, „Ich bin zu lange eine leise Mutter gewesen", in Marina Gambaroff, Maria Mies, Annegret Stopczyk, Claudia von Werlhof u. a., „Tschernobyl hat unser Leben verändert", Hamburg 1986, S. 31

9 G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik" I, zitiert nach Georg Lasson (Hrsg.), Hamburg 1975, S. 163

10 zitiert nach Helmut Reichelt, „Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs", Frankfurt 1973, S. 29

11 Marx-Engels Studienausgabe, Band II, S. 79

12 M. und R. Gronemeyer (Hrsg.), „Frieden vor Ort", Frankfurt 1982, (Klappentext)

13 P. C. Mayer-Tasch, „Aus dem Wörterbuch der politischen Ökologie", München 1985, S. 62

14 „Der Spiegel", 9.2.1987, S. 107

15 Helmut Kohl, Neujahrsansprache 31.12.1986, ZDF

16 Cora Stephan, „Grundsätzlich fundamental dagegen", Basis oder Demokratie, in Mathias Horx, Albrecht Sellner, Cora Stephan (Hrsg.), Infrarot, Berlin 1983, S. 37

17 zitiert nach Götz Eisenberg, „Über die Lust am Krieg und die Sehnsucht nach Frieden. Zur unterirdischen Geschichte der Feindseligkeit", in „Frieden vor Ort", S. 105

18 Alice Miller, „Am Anfang war Erziehung", Frankfurt 1983, S. 171

19 „Aus dem Wörterbuch der politischen Ökologie", S. 9

20 Günther Jacob, Hamburg 1987, (aus einem unveröffentlichten Manuskript), S. 68

21 ebenda, S. 69

22 MEW 1, S. 370

23 zitiert nach Reichelt, „Zur logischen Struktur", S. 26

24 Adorno, „Minima Moralia", S. 172

25 Engels an Marx am 19.11.1844, zitiert nach Karl Marx, Friedrich Engels, „Der Briefwechsel", Band I, München 1983

26 „Was ist noch links?", S. 96

27 Claudia von Werlhof, in „Tschernobyl hat unser Leben verändert", S. 23

28 „Frankfurter Rundschau", 9.1.87

perspektiven

ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALISTISCHE THEORIE

Nr. 2 * Dez. 1987/Jan. 1988

Themenschwerpunkt:

Die Modernisierung des Konservatismus

mit Beiträgen von: Frank Deppe/ Klaus Dörre, Bernd Scharnweber, Oliver Schmidtke, A.P., Albert Scharenberg, Claus Christian Malzahn und Frank Rentschler

---

In deutscher Erstausgabe:

Die kommunistischen 'Erneuerer' in Frankreich

"Die Revolution, Genossen!" (Das Manifest der rénovateurs in und um die französische KP) und ein Interview mit Gilbert Wassermann

---

Rezension:

'Nationale Interessen' und die Friedensfrage

Kritische Anmerkungen zu den Empfehlungen Reinhard Kühnls an die Friedensbewegung

---

Die **perspektiven** erscheinen als organisationsungebundenes Theorieorgan zur Weiterentwicklung linker Politik in der BRD. Umfang: 60 S., Preis: Einzelheft 5,- DM, im Abo 4,- DM. Bestellungen an: Albert Scharenberg, Wehrdaer Weg 35 a, 3550 Marburg.

- O Hiermit bestelle ich die **perspektiven** 2. Den Preis von 5,- DM zahle ich nach Erhalt der Rechnung.
- O Ich möchte die **perspektiven** abonnieren zum Preis von 8,- DM pro Jahr (zwei Ausgaben)
- O Sendet mir ein Probeexemplar (ältere Ausgabe). Dafür liegen Briefmarken im Wert von 1,- DM bei.

(Name)

(Anschrift)

(Datum, Unterschrift)

Robert Kurz

Abstrakte Arbeit und Sozialismus

Zur Marx'schen Werttheorie und ihrer Geschichte

1. Das Schicksal der Werttheorie im traditionellen Marxismus

Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie beginnt nicht im kruden Sinne historisch, sondern mit einem Resultat: mit der WARE als der „Elementarform" des Reichtums in „Gesellsschaften in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht". Die Ware ist diese Elementarform des Reichtums aber in doppelter, GEGEN-SÄTZLICHER Form. Soweit sie nützliches Ding oder „Gebrauchswert" ist, teilt sie diese Eigenschaft mit allen Arbeitsprodukten in allen vergangenen und zukünftig denkbaren Gesellschaften. Der Gebrauchstwert als solcher stellt eine immer und überall gültige Wesensbestimmung gesellschaftlicher Arbeit dar und muß daher auch der Ware immanent sein. Dies verbindet die warenproduzierende Produktionsweise mit allen übrigen. Was die Distinktheit und historische Besonderheit der Ware ausmacht, ist aber gerade ihr „WERT" als zum Gebrauchswert gegensätzliche gesellschaftliche Form. Zweifellos ist die Marxsche Wertthorie von allen bisherigen die entwickeltste und stringenteste, wie selbst die meisten Gegener zugeben. Die bürgerliche politische Ökonomie hat die Werttheorie praktisch überhaupt aufgegeben und im krassen Gegensatz zu ihren eigenen Klassikern zur bloßen „Metaphysik" erklärt, was einer bedingungslosen Kapitulation vor dem Marxschen Angriff gleichkommt. Nachdem gerade der Wert und damit das Spezifikium der kapitalistischen Produktionsweise unwiderlegbar als historische und vergängliche Besonderheit herausgearbeitet war, mußte die bürgerliche Wissenschaft jedes Interesse an einer Werttheorie verlieren und diesen Ansatz fallenlassen wie eine heiße Kartoffel.

Man sollte meinen, daß damit die Werttheorie als Zentrum des Marxschen Werkes zur theoretischen Hauptwaffe der alten Arbeiterbewegung und des auf diesem Boden sich entwickelnden traditionellen „Marxismus" hätte werden müssen. Aber weit gefehlt. Kein Teil des theoretischen Gebäudes von Marx hat für die Marxisten weniger wirkliche Bedeutung gehabt als das Fundament der Werttheorie. Die meisten politischen, strategischen und programmatischen Schußfolgerungen der Marxisten standen in keinerlei organischer Beziehung in der von Marx geleisteten Kritik des Wertes. Von Zeit zu Zeit wurde sogar, von Gegnern wie Anhängern, grundsätzlich bestritten, daß man überhaupt auf dem Boden der Marxschen Werttheorie stehen müsse, um „Marxist" zu sein [1].

Dieses auf den ersten Blick erstaunliche Phänomen verdient es, näher untersucht zu werden. Inhaltlich macht sich die geringe Relevanz der fundamentalen Werttheorie für den bisherigen Marxismus vor allem an zwei Punkten fest. Zum einen war es nicht so sehr der Wert, was von elementarem Interesse schien, sondern vielmehr der MEHRWERT. Der Wert als solcher wurde mit dürren, definitorischen, unkritisch verstandenen Bestimmungen platt als pure Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Diese Haltung mußte sich allerdings notwendig aus einer bestimmten Entwickungsstufe des kapitalistischen Wertverhältnisses als einer historisch-gesellschaflichen Praxis ergeben, wie sie die empirischen Lebensumstände der Arbeiterklasse noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein beherrscht hat. Einerseits hatte sich schon seit dem 15. Jahrhundert in großen Schüben die Warenproduktion entwickelt und das Wertverhältnis tendenziell verallgemeinert, freilich erst für den Einzelnen in Teil- oder Randbereichen seiner Reproduktion. In diesem Prozeß der Ausdehnung des Wertverhältnisses war andererseits die Lohnarbeit zunächst nur punktuell aufgeschossen; die ersten großen Manufakturen wurden bezeichnenderweise mit Sträflingen betrieben (vgl. Kuczynski 1967). Ein großer Teil der Warenprokuktion spielte sich also über lange Zeiträume hauptsächlich zwischen handwerklichen und bäuerlichen Kleinproduzenten auf der Basis von Eigenarbeit ab. Noch in den entwickeltsten westlichen Ländern hatte das

Kapital zu Beginn des 20. Jahrhundert keineswegs alle inneren Produktionszweige erfaßt. Die wirkliche und fast totale Verallgemeinerung der Lohnarbeit setzt erst nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Die traditionelle Arbeiterklasse und ihre Bewegung war daher noch stark von einem handwerklichen Bewußtsein geprägt, besonders in Gestalt der Facharbeiter, die auch überall den führenden Kern stellten. In ihrem Bewußtsein schnitten sich die frische Erinnerung an ein Produzentendasein ohne kommandierendes Geldkapital, der eigene Arbeitsstolz als handwerklich qualifizierter Arbeiter innerhalb des Fabriksystems und die unmittelbare Anschauung großer Sektoren selbständiger Produzenten, wie sie um den kapitalischen Sektor herum noch lange weiterexistierten: „Die Lebenserwartungen des Arbeiters waren durchaus kleinbürgerlich geprägt..." (Grebing 1962, S. 125). Für dieses Bewußtsein war es durchaus nicht der Kritik fähig, daß der Arbeiter „Werte" schafft, sondern ganz im Gegenteil Ausdruck des eigenen positiven Selbstverständnisses. Entsprechend positiv statt kritisch stellte sich die Marxsche Werttheorie für den traditionellen Marxismus dar. Wenn Kautsky oder später Lenin die „Arbeitswerttheorie" gegen die Grenznutzenschule oder andere bürgerliche Kritiker verteidigten, so immer sub specie der Affirmation des „werteschaffenden" Arbeiters, nicht etwa der Kritik des Werts als einer negativen, zerstörerischen Potenz. Die Verwissenschaftlichung der Produktion und damit die reelle Subsumtion der Lohnarbeit unter das Kaptital war noch nicht weit genug fortgeschritten, um dieses Selbstbewußtsein zu erschüttern.

Unter diesen Bedingungen mußte sich die Kritik der Lohnarbeit auf die Kritik des in einem kruden Sinne verstandenen Mehrwerts beschränken. Die Arbeiter wollten nicht wirklich die Wert- und Warenform der Produktion loswerden, sondern bloß das ihnen im Nacken sitzende Geldkapital; dies entsprach einem von heute aus gesehen erst relativ unentwickelten Vergesellschaftungszustand, in dem die verwissenschaftlichten Aggregate unmittelbarer Gesellschaftlichkeit (Institutionen von Wissenschaft, allgemeiner Ausbildung, Technologie, Infrastruktur und gesellschaftliche Logistik der Produktion) noch keine so dominierende Rolle spielten und die Arbeiter eines einzelnes Betriebes diesen auch leicht „selbstorganisiert" hätten führen und betreiben können als quasi kollektiver Handwerksmeister auf Basis der Warenproduktion. Die Alternative zum Kapitalverhältnis schien nicht die Aufhebung des Werts als solchen zu sein, sondern eine genossenschaftliche Warenproduktion. Der GENOSSENSCHAFTSSOZIALISMUS in seinen zahlreichen Spielarten reflektiert diese „mittlere", noch lange nicht ausgereifte Stufe kapitalistischer Vergesellschaftung.

Wie sich in diesem Zusammenhang die Begriffe der Klassengesellschaft und der Ausbeutung in eine krude Vorstellung von „arm" und „reich" auf der bewußtlos vorausgesetzten Basis des Werts verwandelten, so der Begriff des Mehrwerts in die Vorstellung einer bewußt vom Kapital vollzogenen Vorenthaltung des „vollen Arbeitsertrags", ein Verständnis, das davon zeugt, wie ungebrochen der handwerkliche Geist war und wie zum Greifen nah dem Arbeiter noch seine Produktionsmittel. Marx dagegen, der von der Logik des Vergesellschaftungs- und Verwissenschaftlichungsprozesses aus dachte, hatte diese Vorstellungswelt, wie sie der Lasalleanismus noch in purer Form repräsentierte, in seiner (lange unterschlagenen) „Kritik des Gothaer Programms" heftig angegriffen. Aber auch der „Marxismus" mußte von dem historisch bedingten Bewußtsein der fortgeschrittenen Arbeiter gefärbt werden; es resultiert daraus eine bis heute dominierende, verkürzende Lesart. Die Affirmation des „werteschaffenden" Arbeiters ließ den Mehrwert nicht als das mdeme DASEIN des Werts erscheinen, sondern vielmehr als eine äußerlich zum Wertverhältnis HINZUTRETENDE Kategorie. Wenn die Aufhebung des Mehrwerts nicht die Erstattung des „vollen Arbeitsertrags" bedeutete, dann schien sie in diesem Verständnis überhaupt keinen Sinn mehr zu machen. Bernstein wendet die Marxsche Argumentation daher prompt in eine Rechtfertigung des Kapitalverhältnisses (vgl. Bernstein 1923).

Der Begriff der Ausbeutung mußte so unbewußt auch in ein persönliches Herrschaftsverhältnis, eine direkte Herrschaftsbeziehung von Menschen zurückübersetzt werden („Willkür" des Kapitalisten als Agitationsphrase). In soziologistischer Verflachung bekamen die Klassen ein unabhängiges und selbständiges Dasein „neben" dem Begriff des Werts; nicht zufällig rangiert z. B. in Lenins Artikel „Karl Marx" (1913) der „Klassenkampf" als quasi selbständige Entität logisch VOR der Werttheorie, die nur eine

allgemeine „ökonomische Lehre" nachschiebt (Lenin 1970). Die Klassen sind nicht, wie im logischen Aufbau des Marxschen Werkes, aus dem Wert und seiner Bewegung abgeleitet, sondern erscheinen als in ihrem Handeln selbständig gegenüber dem Wert, eine Herangehensweise, die Tür und Tor öffnet für politizistische Mißverständnisse der Kritik der politischen Ökonomie [2].

Der „westliche Marxismus" hat diese Verkürzung der Marxschen Theorie nicht überwunden, eher im Gegenteil noch befestigt und ausgebaut. Nicht auf das Zentrum der Kritik des Werts wurde zurückgegriffen, sondern auf das unabhängig davon verstandene „Subjekt", sei es das kollektive oder das individuelle. Das Subjekt aber, das sich nicht als durch den Wert gesetzt begreift und dessen Aufhebung als conditio sine qua non seiner eigenen Befreiung, muß ein abstraktes bürgerliches Subjekt bleiben. Wie wenig der moderne „westliche Marxismus" den traditionellen überwindet, zeigt sich gerade dort, wo er selber die Kritik der politischen Ökonomie zu rekonstruieren versuchte. So ist nach Louis Althusser die Marxsche Werttheorie keineswegs das logische Fundament der Mehrwerttheorie, letztere somit auch keine Konsequenz aus ersterer. Vielmehr sei die Lehre vom Mehrwert eine „wissenschaftliche Theorie dessen, was die Proletarier tagtäglich erfahren: die Ausbeutung ihrer Klasse" (Althusser 1973, S.88). Es zeigt sich so, sogar noch expliziter, dieselbe Verkürzung, wie sie schon im traditionellen Marxismus angelegt war; und hinter dem scheinbaren strukturalistischen Objektivismus kommt die abstrakte Subjektivität fast aller neueren marxistischen Theoriebildung zum Vorschein [3].

Es muß in diesem Zusammenhang auf ein Zitat von Marx aus dem Jahre 1859 aufmerksam gemacht werden: „Den Physiokraten jedoch, wie ihren Gegnern, ist die brennende Streitfrage nicht sowohl, welche Arbeit den WERT, sondern welche den MEHRWERT schaffe. Sie behandeln also das Problem in komplizierter Form, bevor sie es in seiner elementarischen Form gelöst hatten, wie der geschichtliche Gang aller Wissenschaften durch eine Masse Kreuz- und Querzüge erst zu ihren wirklichen Ausgangspunkten führt" (Marx 1968, S. 55). Die Ironie der Geschichte besteht offenbar darin, daß sich dieser Gang der Wissenschaft auf dem Boden des Marxismus noch einmal in anderer Form wiederholt, wie überhaupt die alte Arbeiterbewegung alle Momente der BÜRGERLICHEN Emanzipation noch einmal auf höherer Stufenleiter der kapitalistischen Vergesellschaftung in „proletarischer" oder „marxistischer" Gestalt durchläuft, ohne über die Wertkategorie und damit das Kapitalverhältnis hinauskommen zu können.

Zum zweiten aber war es das „Wertgesetz", das für den traditionellen Marxismus im Unterschied zur Theorie des Werts selber sich als Gegenstand der Kritik und Auseinandersetzung bewährte. Auf den ersten Blick mag sich auch diese Aussage seltsam anhören. „Wert" und „Wertgesetz" sind jedoch durchaus nicht unmittelbar dasselbe. Das Wertgesetz bezeichnet gewöhnlich die Form, in der sich über die Wertkategorie die „Allokation der Ressourcen", die gesellschaftliche Proportionalität der Verteilung von Arbeitskraft und Produktionsmitteln auf die einzelnen Produktionszweige durchsetzt. Es ist also zu begreifen als die indirekte Form gesellschaftlicher REGULIERUNG, deren zentrale Instanz der MARKT darstellt. Der Topos des traditinellen Marxismus und der alten Arbeiterbewegung in dieser Hinsicht ist bekanntlich derjenige von der „Anarchie des Marktes". In dieser Bestimmung löst sich das „Wertgesetz" weitgehend auf. Wie schon der Mehrwert der Wertkategorie selber äußerlich hinzutretend mißverstanden wurde, so also auch das Wertgesetz als „anarchisches Prinzip der Konkurrenz". Die Anarchie des Marktes wurde ebensowenig wie der Mehrwert als das wirkliche Dasein des Werts selber begriffen, sondern als eine äußere, fehlerhafte Folge des auf Profit gerichteten Handelns der Kapitalisten. Dieses „marxistische" Denken reflektierte die noch von Marx beschriebenen Krisen in der Mitte des 19. Jahrhunderts, die große Depression am Ende der Gründerzeit (1874 bis 1879), die kleineren konjunkturellen Stockungen vor dem 1. Weltkrieg und schließlich die große Weltwirtschaftskrise (1929 bis 1933). Zentraler Ansatz der Kritik war jedoch grundsätzlich nicht die Wertkategorie selber, sondern vor allem der „blinde" Marktmechanismus. Wie es möglich schien, den „werteschaffenden" Arbeiter vom fehlerhaften Prinzip des Mehrwerts zu befreien, so auch die weiterhin auf dem Wert beruhende gesellschaftliche Reproduktion von der krisenhaften „blinden" Marktregulierung. Die Krisentheorien von Kautsky ebenso wie von Rosa Luxemburg blieben noch ganz auf den „Marktmechanismus" oder

die „Realisierung des Mehrwerts" fixiert. Unterkonsumtions- und Disproportionalitätstheorie (Hilferding) unterscheiden sich so von ihrem Begründungszusammenhang der Krise her nur unwesentlich.

Die „geplante" deutsche Kriegswirtschaft des Ersten Weltkriegs befestigte das marxistische Mißverständnis einer „organisierten" Warenproduktion oder Wert-Vergesellschaftung ungeheuer. In der Tat schien es sich bei der Überwindung des Wertgesetzes oder des „blinden Marktes" bloß um eine ORGANISATORISCHE Frage zu handeln. Für ein derart technizistisch verkürzendes Verständnis, in dem das gesellschaftliche Verhältnis des Werts auf eine Formel bloßer „Planlosigkeit" reduziert ist, mußte die Herausbildung großer Trusts, Konzerne und Kapitalgesellschaften, deren Zusammenwachsen und gegenseitige Durchdringung und schließlich das Eingreifen des Staates im Sinne gesamtgesellschaftlicher Regulierung schon soviel wie eine „Aufhebung der Warenproduktion" bedeuten (vgl. Hilferding 1974). Eine radikalere Deutung dieses rein organisatorischen Regulierungs-Mechanismus sah darin sogar die Möglichkeit eines Übergangs zur geldlosen „proletarischen Naturalwirtschaft" angelegt, ohne das Problem der Wertkategorie wirklich zu berühren (so Neurath 1919, im Osten Bucharin/Preobrashensky 1921). Auch Lenin sah in der deutschen Kriegswirtschaft ein organisatorisches Vorbild, das sich durch bloßen politischen Vorzeichenwechsel (Machtübernahme der proletarischen Partei) in „Sozialismus" verwandeln könne. [4]

Es wird so verständlich, wie sich aus der verkürzten Darstellung des Wertgesetzes als „blinder Markt", dessen Übel durch einfaches Organisieren auf dem Boden des Werts bewältigt und beseitigt werden könnten, verschiedene Varianten des STAATSSOZIALMUS ergeben mußten. Wie die verkürzende Kritik des Mehrwerts den Genossenschaftssozialismus hervorgebracht hatte, so die ebenso verkürzende Kritik des „blinden Marktes" den Staatssozialismus. Beide Ideologien bedingen und durchdringen sich gegenseitig und treten auch in wechselnden Formzusammenhängen in Gegensatz zueinander. Ihre historisch bedingte Gemeinsamkeit besteht in ihrer Unfähigkeit, die Wertkategorie selbst zu transzendieren. Die Affirmation des „werteschaffenden Arbeiters" war den kämpfenden Parteien gemeinsam, ohne daß sie dies überhaupt bemerkten. Der auf diesem Boden erwachsene Gegensatz von Reformisten und politischen Revolutionären innerhalb der sozialistischen Bewegung hat eine ganze Epoche ausgefüllt.

Heute freilich ist dieser Gegensatz in der überlieferten Form unwahr geworden. Nicht etwa in dem Sinne eines „dritten Weges" oder ähnlicher Eklektizismen. Umgekehrt: eine revolutionäre Position, die heute den vorherrschenden Strömungen zum Trotz mehr denn je auf der historischen Tagesordnung steht, kann sich nicht mehr auf die bloße politische Machtfrage beschränken (einschließlich der bloß äußerlich-juristisch verstandenen Eigentumskategorie), sondern muß den Wert oder das Wertverhältnis selber als Vergesellschaftungsform beseitigen. Die Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg hat endlich über die Stufen des verallgemeinerten Fordismus und (seit Mitte der siebziger Jahre) der mikroelektronischen Revolutionierung des gesamten Reproduktionsprozesses eine solche Höhe kapitalistischer Vergesellschaftung herbeigeführt, daß das Paradigma des „werteschaffenden Arbeiters" erlischt und der Wert selber als negative, zerstörerische Potenz hervortritt. Erst jetzt beginnt das zur Welt-Vergesellsschaftung aufgestiegene Kapitalverhältnis als Dasein des Werts an absolute Grenzen zu stoßen, die sich als permanente ökonomische und ökologische Krise manifestieren und in katastrophische Formen münden müssen. Es ist notwendige Zäsur, wenn der überlieferte, traditionelle Marxismus von den jüngsten gesellschaftlichen Oppositionsbewegungen als unwahr empfunden und nicht mehr als angemessene und kohärente Gesellschaftskritik, als Speerspitze einer Transzendierung der Verhältnisse akzeptiert wird. Diese Zäsur ist aber zunächst mehr empfunden als begriffen und der traditionelle Marxismus noch nicht wirklich überwunden, sondern bloß beiseitegelegt. Zu den „Kreuz- und Querzügen" der Wissenschaft und des oppositionellen Denkens gehört unvermeidlich, daß erst einmal eine Regression hinter den Marxismus zurück stattfindet statt ein Schritt über ihn hinaus. Das in der Konstitutionsepoche des modernen Wertverhältnisses herausgebildete frühbürgerliche Denken muß ebenso herhalten wie der vormarxistische, vorwissenschaftliche Sozialismus für eklektische (und meistens erbärmlich reformistische) Modellkonstruktionen. In den Trümmern des Gebäudes der Marx-

schen Theorie hat sich eine Menge kleiner Geister als Prediger niedergelassen, die einzelne Momente dieser nicht mehr verstandenen großen Theorie zu einem neuen Gesamtentwurf aufbauschen und gegeneinander ins Feld führen, auf die wunderlichste Weise vermischt mit allen möglichen kritischen bürgerlichen oder sozialistischen Denkansätzen, wie sie historisch als Ouvertüre oder Begleitmusik des Marxismus entstanden sind. Von den Subjektrettungs-Projekten der Lebensphilosophie und des Existentialismus bis zu den altehrwürdigen Illusionen der Anarchisten und den Geldpfuschereien eines Silvio Gesell reicht das Spektrum der Ideen, das mit unverdauten Brocken des Marxismus angereichert und scheinbar vielfältig durcheinander gemischt wird. Dieser gegenwärtig grassierende historische Eklektizismus hat keinen eigenen Gedanken. Er verrät sich dadurch, daß immer schon die Kategorie des Werts bewußtlos in seine theoretischen Mixturen und Rezeptchen eingeht und er sich damit selbst als Überwindung des traditionellen Marxismus permanent dementiert. Das Fundament der Marxschen Werttheorie bleibt unbeachtet und unangetastet.

Wenn wir also mit der steckengebliebenen Geschichte der modernen sozialen Emanzipation wirkich kritisch fertigwerden wollen, dann müssen wir einen anderen, beschwerlicheren, aber auch selbständigeren Weg gehen. Die reale Entfaltung der kapitalistischen Krisenpotenz auf der heutigen Vergesellschaftungshöhe setzt die konkrete theoretische und praktische Kritik des Werts erstmals wirklich drängend auf die Tagesordnung. Was also ist überhaupt der Wert und wie kann er beseitigt werden? Mit Sicherheit enthält die Marxsche Theorie eine vom traditionellen Marxismus verdrängte und zugeschüttete Dimension, deren Aufdeckung uns helfen kann, diese Frage konkret zu beantworten. Aber keineswegs dürfen wir erwarten, bei Marx eine völlig eindeutige, in sich widerspruchsfreie und tatsächlich erschöpfende Antwort auf unsere Frage zu finden. Nicht nur des fragmentarischen Charakters seines ungeheuren Gesamtwerks wegen. Vielmehr muß sich notwendig auch bei Marx selber das historisch beschränkte Paradigma des „werteschaffenden Arbeiters" in subtilen Momenten seiner Theorie niedergeschlagen haben, durchaus im Widerspruch zum Kontext und zur kritischen Stoßrichtung seines Ansatzes, denn sonst hätte sich die heute untergehende alte Arbeiterbewegung in ihrer Affirmation des Werts überhaupt nicht positiv auf die Marxsche Theorie beziehen können. Es kann also gar nicht darum gehen, dem gesamten bisherigen Marxismus gegenüber nun endlich den „wahren" und „reinen", in sich absolut geschlossenen Marx aus dem Hut zu zaubern, der allen bisherigen Marxismen völlig entgangen sein soll. Es würde sich so nur das unhistorische, seine eigene Bedingtheit und die Bedingtheit jedes Denkens mißachtende utopistische Besserwissertum auf dem Boden des Marxismus wiederholen, wie sich tatsächlich die Gestalten der bürgerlichen Emanzipation auf dem Boden des Marxismus schon wiederholt haben. Wir müssen aufhören, ein Marx-Zitat als solches für einen Beweis nehmen, mit einem Marx-Zitat ein anderes ausstechen zu wollen und also Marx zu behandeln, wie die mittelalterliche Scholastik Aristoteles behandelt hat. Ein wirklich auflösendes Begreifen kann nur gelingen, wenn wir diese Naivität überwinden und uns eingestehen, „daß der Marxsche Text sellbst Veranlassung gibt, mit Marx gegen jede marxistische Interpretation und letzlich auch mit Marx gegen Marx zu argumentieren..., daß sich in der Existenz widersprüchlicher marxistischer Interpretationstypen lediglich gewisse Widersprüche und ungelöste Probleme der Ökonomie-Kritik reflektieren" (Backhaus 1978, S. 27). Was hier bei Backhaus noch als etwas plane Fragestellung bloßer Sachprobleme und Interpretationssysteme erscheint, muß aber gerade in seiner historischen Dimension begriffen werden, und zwar auf allen Ebenen. Nicht nur unsere Rückkehr zur Kritik des Werts selber ist historisch bedingt durch seine erst heute wirklich voll aufbrechende Zerstörungspotenz, nicht nur die Marxismen und ihre Glaubenskriege lassen sich historisch erklären und auflösen, sondern auch die Marxsche Theorie und ihr wertkritischer Kern selber. Erst wenn wir die Marxsche Theorie ebenso wie die sozialistische Bewegung nicht als eine fixe, absolute Wahrheit einerseits und eine Geschichte von Häresien und Abweichungen andererseits mißverstehen, sondern als ein einziges historisches Kontinuum sozialer Emanzipation aus den Widersprüchen des Kapitalverhältnisses heraus, können wir uns zu einem wirklichen Begreifen aufschwingen. Das heißt keineswegs, daß die alten Kämpfe und Gegensätze innerhalb des Marxismus und der alten Arbeiterbewegung etwa sinnlos gewesen wären und alle Positionen etwa gleichermaßen

recht oder unrecht gehabt hätten. Nicht opportunistischer und begriffsloser Relativismus ist die Konsequenz, sondern eine neue und selber sehr klar herauszuarbeitende Positionsbestimmung, die nicht die alten Schlachten noch einmal schlagen will, sondern sie von einem neuen Blickwinkel, von der heutigen realen Vergesellschaftungshöhe aus wahrnimmt und also kritisch den gemeinsamen historischen Boden der Gegensätze innerhalb des bisherigen Marxismus erkennt und reflektiert. Werttheoretisch heißt dies, daß einerseits die verschüttete Dimension der Marxschen Wertkritik freizulegen wäre gegen den Strich der traditionellen Lesart, andererseits aber auch die Lücken und Brüche in der Marxschen Argumentation aufgefunden und überwunden werden müssen, an denen das verkürzende Denken des traditionellen, wertfetischistischen Arbeiterbewegungs-Marxismus anknüpfen konnte.

2. Die zwei Ebenen des Wertform-Begriffs

Es wird also nötig sein, zu den analytischen Basisbestimmungen des Wertbegriffs selber zurückzukehren, um zu einer kritischen Auflösung zu gelangen. Marx leistet diese analytische Bestimmung in zwei Richtungen, einmal sozusagen nach rückwärts, vom Wert zur Arbeit, und einmal nach vorwärts, vom Wert zum erscheinenden Tauschwert. Es muß also innerhalb der Totalität des Wertbegriffs genau analytisch differenziert werden zwischen (konkreter und abstrakter) Arbeit, Wert und Tauschwert. Die Qualität Arbeit erscheint als Wert, der Wert erscheint als Tauschwert. Der Tauschwert ist somit erscheinendes Dasein bereits in zweiter Potenz. Die Schwierigkeit einer genauen Ableitung liegt daher nicht bloß im Übergang vom Wert zum Tauschwert, der bereits viele Kontroversen hevorgerufen hat, sondern mehr noch im Übergang von der Arbeit zum Wert. Gerade dieses Problem aber wird meistens übersprungen. Arbeit ist lebendiger Prozeß, gemessen in Zeit. Wie aber ist es möglich, daß sich gesellschaftliche Arbeitszeit in der merkwürdigen und phantastischen, dinglichen Form von Mark, Dollars, Rubel etc. darstellt? Gewöhnlich wird die Ableitung dieser Form damit als geleistet angesehen, daß direkt von der Arbeit zur „Wertform" in Gestalt des erscheinenden Tauschwerts gesprungen wird, also vom wirklichen Arbeitsprozeß der einzelnen Ware zur Austauschbeziehung zweier Waren. Das Mittelglied des Werts selber wird übergangen, womit offen bleibt, ob der Wert nun Arbeit als solche „ist" und nur in der Austauschbeziehung zu einer anderen Ware als erscheinende Wertform eine dingliche Verkehrung stattfindet, oder ob der Wert selber eine der Arbeit gegenüber verschiedene Qualität darstellt. Marx hat darüber keineswegs erschöpfende Auskunft gegeben, und so kann nicht zu Unrecht kritisch behauptet werden, daß er „im unklaren (läßt), welche QUALITÄT einer Ware es ist, die als ... Tausschwertgröße quantifizierbar ist. Diese Frage wird nicht beantwortet durch die These, das, was sich im Tauschwert 'ausdrückt' oder in ihm 'erscheint', seine 'Substanz' ... sei die ARBEIT; denn auch diese These läßt die Frage offen, die Größe welcher ERSCHEINENDEN Qualität der Tauschwert ist, dessen NICHT erscheinende Substanz die Arbeit sein soll" (Steinvorth 1983, S. 246, Hervorheb. Steinv.) [5].

Die erscheinende Qualität der ersten Ebene oder Potenz aber wäre eben der Wert im Unterschied zum Tauschwert. Solange das Problem des Übergangs von der Arbeit zum Wert nicht gelöst ist, bleibt eine Lücke in der Marxschen Argumentation, die von reflektierten bürgerlichen Marx-Kritikern auch entsprechend ausgeschlachtet werden kann. So unterstellt Werner Becker für die Marxsche sozialistische Zielsetzung, daß es „dann (im Sozialismus, R.K.) nicht mehr den Fetischcharakter der Ware, die den Arbeitswert VERSTELLENDE Vergegenständlichung der Arbeit in Gestalt der Äquivalentform gibt, die bekanntlich die Gegensatzbestimmtheit der Waren bewirkt" (Becker 1972, S. 98, Hervorheb. Becker). Sowohl der Begriff der „Vergegenständlichung" der Arbeit als auch die „Gegensatzbestimmtheit" der Waren (Gegensatz von Gebrauchs-und Tauschwert) werden von Becker auf der Ebene des erscheinenden Tauschwerts, also in der Austauschbeziehung zweier Waren, ausschließlich angesiedelt. Eine solche Auffassung entspricht durchaus der üblichen marxistischen Lesart. Wenn es aber erst die Form des Tauschwerts ist, d. h. die Tauschbeziehung, die Arbeit „verdinglicht" oder als dingliche Eigenschaft erscheinen läßt, dann wäre in der Tat der „Arbeitswert" die eigentliche, nicht-verdinglichte „wahre" Gestalt, die durch die verdinglichende Austauschbeziehung „verstellt" wird. Der Wert, als gegenüber dem erscheinenden Tauschwert distinktes Moment, wäre so in der Tat unmittelbar identisch

mit der Arbeit selbst oder „wahrer Arbeitswert", ausgedrückt direkt im Maß der Zeit. Von dieser Auffassung ausgehend, kann Becker dann ironisch fortfahren: „Wohl ist einem klar, daß im Kommunismus die Verteilung der Güter an die Stelle des bürgerlich - kapitalistischen Markttauschs treten soll. Stellt es aber nicht bloß die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes dar, wenn man auf der anderen Seite im Gedächtnis behalten hat, daß der objektive und 'wahre' Wert der im bürgerlichen Kapitalismus getauschten Waren – dem Werttheoretiker Marx zufolge – EBENFALLS durch die ARBEIT bestimmt ist? Der Tauschwert der kapitalistischen Ware soll Arbeit sein, und das Maß der kommunistisch-sozialistischen Güterverteilung soll ebenfalls Arbeit sein. Worin besteht nun eigentlich der von Marx so groß herausgestrichene Unterschied zwischen kapitalistischer und kommunistischer Wertfestsetzung?" (Becker 1972, S. 99, Hervorheb. Becker).

Diese Frage kann in der Tat mit einiger Berechtigung gestellt werden, wenn man von einem „wahren" Arbeitswert ausgeht, der selber direkt Arbeit „sein" soll. Einige marxistische Autoren haben daraus auch folgereichtig geschlossen, daß die „Wertbestimmung" der Arbeit (im Unterschied zur Austauschbeziehung des Tauschwerts) auch für kommunistische Gesellschaften gültig sein muß, so etwa Oskar Lange, ebenso die Linkskeynesianerin Joan Robinson (vgl. dazu Rosdolsky 1968, S. 508). Klammheimlich haben sich ähnliche Auffassungen auch längst im vermeintlich „orthodoxen" Sowjetmarxismus im Rahmen seiner Legitimationsideologie einer „sozialistischen Warenproduktin" eingeschlichen. Rosdolsky verweist mit Recht darauf, daß die Vorstellung vom „wahren" Arbeitswert, vom Fortleben der „Wertbestimmung" im Kommunismus und von der falschen Identifizierung des Werts unmittelbar als Arbeit unvermeidlich in die Nähe proudhonistischer Auffassungen führt (vgl. Rosdolsky 1968, S. 640 ff.). Es ist freilich nichts gewonnen, wenn die Kritik einer „Verewigung" der Wertbestimmung einfach darauf hinausläuft, den Begriff des Werts unmittelbar mit dem des Tauschwerts zu identifizieren, also die Distinktion von Wert und Tauschwert eilfertig einzuebnen. Zwar sagt Marx sehr deutlich: „Menschliche Arbeitskraft im flüssigen Zustand oder menschliche Arbeit bildet Wert, aber ist nicht Wert. Sie wird Wert im geronnenen Zustand, in gegenständlicher Form" (Marx 1965, S. 65). In der gewöhnlichen Interpretation aber wird hier „Wert" einfach als Tauschwert gelesen, weil „Vergegenständlichung" nur als dingliche Tauschrelation zweier Waren entziffert werden kann. Durch diese Lesart freilich verliert die Marxsche Aussage ihre Kraft und Argumente wie die von Steinvorth und Becker sind nicht widerlegt.

Daß es unzulässig ist, von der Arbeit direkt zum Tauschwert zu springen, kann auch durch eine andere Überlegung deutlich werden. Als Produkte nützlicher Arbeit sind die Waren qualitativ verschieden und können in keiner Weise gleichgesetzt werden, was jedoch in der Tauschrelation als „unmögliche Gleichung" (vgl. Krause 1979, S. 20) dennoch geschieht. Die abstrakte Wertgegenständlichkeit der Waren wird also in der Tauschrelation bereits vorausgesetzt und kann nicht erst innerhalb dieser Relation oder im „Tauschakt" entstehen. Die im Tauschakt aufeinander bezogenen Waren müssen sich bereits vorher in der „Form" der Wertgegenständlichkeit befinden, d. h. als einzelne Ware. Zwar sagt Marx, daß die einzelne Ware „unfaßbar bleibt als Wertding" (Marx 1965, S. 62). Dies gilt jedoch nur hinsichtlich des Werts als erscheinender sinnlicher Eigenschaft, die in der Tat sich erst in der Tauschrelation „darstellen" kann. „Wertding" jedoch, wenn auch nicht in unmittelbar sinnlich „faßbarer" Weise, muß auch die einzelne Ware bereits sein, weil sonst die Tauschrelation gar nicht möglich wäre. Über die Natur dieser „unfaßbaren" Form der Wertgegenständlichkeit an der einzelnen Ware muß also Klarheit geschaffen werden, und wie es scheint, ist dies von Marx noch nicht erschöpfend geleistet worden.

Wenn an einer Distinktion von Arbeit und Wert festgehalten werden soll, dann wäre Wert die Form der Arbeit, somit aber Tauschwert die „Form einer Form" in zweiter Potenz. Anders gesagt: gegenüber dem Inhalt der lebendigen Arbeit ist Wert eine Form, gegenüber der erscheinenden Form des Tauschwerts oder der Tauschrelation zweier Waren ist Wert selber der Inhalt. Wir haben es also mit einem doppelten Begriff der Wertform zu tun, der bei Marx als solcher nicht explizit gemacht worden ist. Der Wertform-Begriff der ersten Ebene reflektiert den Übergang von der (lebendigen, prozessierenden) Arbeit zum Wert oder zur Wertgegenständlichkeit der einzelnen Ware. Der Inhalt besteht auf dieser Ebene in der lebendigen Arbeit selbst, in ihrem Prozeßcharakter, der sich im ZEITMAß der Arbeit ausdrückt. Diese lebendige Arbeit und ihr Maß, die Zeit, ist als allgemeiner Inhalt überhistorisch: „In

allen Zuständen mußte die Arbeitszeit, welche die Produktion der Lebensmittel kostet, den Menschen interessieren..." (Marx 1965, S. 85 f.). Insofern ist „alle Ökonomie eine Ökonomie der Zeit". Diese Zeitökonomie der lebendigen Arbeit als allgemeiner, überhistorischer Inhalt aller gesellschaftlichen Reproduktion stellt sich historisch in der Warenproduktion dar als Form des Werts oder Wertgegenständlichkeit des Produkts, und zwar an der einzelnen Ware selbst, logisch noch „vor" der Tauschrelation, wie sie im Tauschakt erscheint. Wertform ist hier die (sinnlich „unfaßbare") Form des zeitökonomischen Inhalts des einzelnen Produkts.

Der Wertform-Begriff der zweiten Ebene hingegen reflektiert den Übergang vom Wert zu DESSEN erscheinender Form, nämlich dem Tauschwert, d. h. der Tauschrelation zweier Waren, wie sie sich im „Tauschakt" darstellt. Benennt der Wertform-Begriff der esten Ebene den historischen besonderen Charakter des Werts als solchen, so dieser Wertform-Begriff der zweiten Ebene INNERHALB der historischen Formation des Werts dessen BINNEN-LOGISCHE Erscheinungsform, die STUFENFOLGE der Formbestimmungen des TAUSCHWERTS. „Wertform" auf dieser Ebene wäre dann ein bloßer Binnen-Begriff des Werts als solchen.

Bei Marx selber gehen die beiden Bedeutungsebenen des Wertform-Begriffs beständig durcheinander, was ein Verständnis ungeheuer erschwert und das vorschnelle analytische Springen von der Arbeit zum erscheinenden Tauschwert geradezu nahelegt. Die bei Marx fehlende Distinktion im Wertform-Begriff fordert also gewissermaßen selber schon die positivistische Fehlinterpretation heraus, die sich immer wieder auf die öde „Wertrelation" zweier Waren zurückzieht: „Unter Wertform, oder wie es dann genauer (!) heißen soll: Wertrelation, wird eine Relation je zwei Warenquanta verstanden, die die Gegenüberstellung der Waren im direkten oder indirekten Tausch porträtieren soll..." (Krause 1979, S. 11). Wo aber Begriffe fehlen, da stellt zur rechten Zeit – die „Mathematisierung" sich ein! [6]

Letztlich scheint an dieser Problematik auch der anspruchsvolle Versuch von Hans-Georg Backhaus gescheitert zu sein. Weit entfernt von der begriffslosen und häufig das inhaltliche Problem in „Mathematisierung" ersäufenden Plattheit der meisten positivistischen Interpretationen, kommt Backhaus durchaus zu wichtigen und weitertreibenden Erkenntnissen, allein schon durch seine bohrende Fragestellung, die nicht darauf verzichtet, sich „unter Wert überhaupt etwas zu denken", was Marx schon als Vorwurf den bürgerlichen Ökonomen gegenüber erhoben hatte. Backhaus spricht so bezüglich des Wertform-Kapitels des „Kapital" kritisch von einer „mangelhafte(n) Vermittlung von Substanz und Form des Werts" (Backhaus 1969, S. 131) und stellt sogar ausdrücklich in der Nachzeichnung der Marxschen Ricardo-Kritik das entscheidende Problem: „Es blieb den Ricardianern verborgen, daß ihre Behauptung, die Arbeit bestimme den Wert der Ware, dem Wertbegriff selber äußerlich bleibt: Bestimmungsgrund und Bestimmungsobjekt dieser Aussage bleiben unterschieden und stehen in keinem 'inneren Zusammenhang'. Die Arbeit verhält sich zum Wert auch dann noch als ein Fremdes, wenn die Wertgröße als Funktion der verausgabten Arbeitsmenge bestimmt wird" (ebda, S.136 f.). Damit wäre als zentrale Fragestellung eigentlich der Übergang von der Arbeit zum Wert benannt. Da jedoch auch Backhaus die verschiedenen Ebenen des Wertform-Begriffs nicht begrifflich auflöst, sondern von der doppeldeutigen Marxschen Formulierung geblendet wird, muß er trotz seiner grundsätzlichen Fragestellung ebenfalls vorschnell von der Arbeit zum Tauschwert oder der „Tauschrelation" springen. So behauptet er schon ziemlich am Anfang seines ersten einschlägigen Textes, die Reproduktion des Wertbegriffs als Totalität werde „... doch wohl erst von folgender Fragestellung her verständlich: Wie wird der Wert zum Tauschwert und zum Preis – warum und in welcher Weise hat der Wert sich im Tauschwert und im Preis als den Weisen seines ' Andersseins' aufgehoben?" (ebda, S.130 f.). Gerade umgekehrt wäre es richtig: Wie wird die Arbeit zum Wert – erst von daher wäre die andere Frage als sekundäre schlüssig zu beantworten. Nachdem die Weiche aber einmal in dieser Weise falsch gestellt ist, rekurriert Backhaus unter dem Wertform-Gesichtspunkt sofort auf den Zusammenhang von „Produktions- und Zirkulationssphäre" (ebda, S. 133) und hält das gesellschaftliche Verhältnis des Werts erst für dechiffrierbar, „wenn die Vermittlung von 'absolutem' und 'relativem' Wert aufgezeigt worden ist" (ebda, S. 138). Dies könnte aber erst gelingen, wenn umgekehrt die Vermittlung von Arbeit und Wert

selber geleistet ist. Backhaus zäumt so das Pferd vom Schwanz auf: Er will vorrangig untersuchen, „wie für Marx das 'gesellschaftliche Verhältnis der Sachen' strukturiert (ist)", während die „Realität des Scheins" und die „Genesis abstrakter Wertgegenständlichkeit" (ebda, S. 135) ausdrücklich sekundäre Fragen für ihn bleiben. Gerade andersherum wäre es richtig. Ungewollt hat sich Backhaus so schon im Ansatz selber in einem entscheidenden Punkt auf die Ebene positivistischer Interpretationen eingelassen, und auf diesem Boden kann er nicht gewinnen. Hinsichtlich des primären Verhältnisses von Arbeit und Wert kommt er schon eingangs fast in die Nähe einer agnostizistischen Position, wenn er sagt, „daß der 'allgemeine Gegenstand' als solcher, daß heißt der Wert als Wert sich gar nicht ausdrücken läßt, sondern nur in verkehrter Gestalt 'erscheint', nämlich als 'Verhältnis' von zwei Gebrauchswerten..." (ebda, S. 131). Daß der Wert als Wert sich an der einzelnen Ware nicht UNMITTELBAR SINNLICH „fassen" läßt, kann aber doch nicht heißen, daß er deswegen auch nicht logisch-analytisch „ausgedrückt" werden könnte und somit eine Rechtfertigung gegeben wäre, von der Arbeit direkt zur Tauschrelation zu springen! Backhaus muß auf diese Weise auch den eigentlichen Kern des berühmten, auch von ihm angeführten Marx-Zitats aus dem Fetisch-Kapitel verfehlen: „Die politische Ökonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen, Wert und Wertgröße analysiert und den in diesen Formn versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt?" (Marx 1965, S. 94 f.). Hier redet Marx aber eben gerade nicht vom Verhältnis des Werts zum erscheinenden Tauschwert, sondern vom Verhältnis der Arbeit zum Wert, also von der Wertform auf der primären Bedeutungsebene. Noch deutlicher wird dies übrigens gleich zu Beginn des Fetisch-Kapitels, wo Marx ausdrücklich davon spricht, daß der mystische Charakter der Ware weder aus ihrem Gebrauchswert noch „aus dem Inhalt der Wertbestimmungen" (ebda, S. 85) entspringe. Mit „Inhalt der Wertbestimmungen" ist aber, wie aus dem folgenden klar hervorgeht, die überhistorische Tatsache und Notwendigkeit der lebendigen Arbeit als physiologischer Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im natürlichen Maß der Zeit gemeint. Und Marx, der sich hier eindeutig (ohne dies explizit zu sagen) auf der ersten Bedeutungsebene des Wertform-Begriffs befindet, fährt fort: „Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst. Die Gleichheit der menschlichen Arbeit erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich (!) die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten betätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte" (ebda, S. 86). Marx führt hier drei Ebenen der Formbestimmung ein, wovon die beiden ersten sich unter eine einzige, eben die primäre Bedeutungsebene des Wertform-Begriffs, subsumieren lassen, während die dritte der Ebene des erscheinenden Tauschwerts zuzurechnen ist, von Marx durch die Zäsur „endlich" deutlich von der anderen Ebene geschieden. Marx macht hier also selber, wenn auch nur implizit, eine klare analytische Trennung zwischen „gleicher Wertgegenständlichkeit" und „Wertgröße" der Arbeitsprodukte einerseits und „Verhältnis der Arbeitsprodukte" andererseits. Das erstere ist die Bestimmung des Werts selber, das zweite die Bestimmung des Tauschwerts oder der Tauschrelation. Daraus ist zu schließen, daß auch die erste Ebene logisch-begrifflich, „ausgedrückt" werden kann, daß mithin primär die Natur der Wertgegenständlichkeit und Wertgröße AN DER EINZELNEN WARE abgeleitet und erst sekundär in ihrer tatsächlich erscheinenden Form auf der Tauschwert-Ebene dargestellt werden muß. Backhaus greift also wesentlich zu kurz, wenn er sagt: „ ... Nachdem die Arbeit als das Geheimnis des Werts entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden. Methodisch handelt es sich hier um die schon aufgezeigte Problematik des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten, vom Wert zur Erscheinungsform des Werts" (Backhaus 1969, S. 141). Diese Aussage ist einigermaßen erstaunlich, man muß sie als fehlerhaft bezeichnen. Denn die gesellschafliche Abstraktion des Werts wird durch ihre „Erscheinungsform", den Tauschwert, nicht etwa „zum Konkreten", sondern wird vielmehr ALS ABSTRAKTUM „dinglich dargestellt". Den erscheinenden Tauschwert, die dingliche Abstraktion für das Konkrete zu nehmen, dies eben entspricht der bewußtlosen Manier der Positivisten, die Backhaus

doch seiner eigenen Absicht nach kritisieren und vermeiden will. Das tatsächlich Konkrete, der „wirkliche Ausgangspunkt", zu dem das Denken im Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten zurückkehrt, kann überhaupt nur die wirkliche lebendige Arbeit in ihrem System der gesellschaftlichen Teilung der konkret-nützlichen Tätigkeiten sein. So herum wird ein Schuh daraus. Wie wollte sonst auch Backhaus die „Arbeit selbst" als das „Geheimnis des Werts" begreifen, „theoretisch kritisieren" und „praktisch umwälzen"? Methodisch handelt es sich also gerade umgekehrt bei der Problematik des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten um das Aufsteigen vom Wert zur lebendigen Arbeit in ihrer realen Prozeßhaftigkeit und in ihrer arbeitsteiligen Systematik. Erst daraus kann das sekundäre Verhältnis von Wert und Tauschwert in seiner Rückkoppelung auf das System der lebendigen Arbeiten abgeleitet werden. Die logischen Formen sind natürlich kein Nacheinander oder Nebeneinander, sondern reale Totalität. Insofern ist Backhaus durchaus zuzustimmen, wenn er die Einheit von erscheinender Form des Tauschwerts und Arbeit als dem eigentlichen Inhalt betont und daraus die von den meisten Marxisten fallengelassene Einheit von Wert- und Geldtheorie als unabdingbare Forderung stellt. In der analytischen Darstellung müssen die Formbestimmungen und ihre verschiedenen Ebenen jedoch logisch nacheinander und auseinander entwickelt werden, und hierfür ist das Verständnis der beiden verschiedenen Bedeutungsebenen des Wertform-Begriffs ausschlaggebend. Nur so kann der auch von Backhaus begangene Fehler vermieden werden, in positivistischer Weise direkt von der Arbeit zur Tauschrelation zu springen, statt das Verhältnis von Wert als solchem und lebendiger Arbeit als primäre Fragestellung aufzugreifen und von dieser aus das gesamte Wertform-Problem aufzurollen.

Stellt sich die Frage aber so, gehen wir nicht von der Tauschrelation aus, die immer nur zum quantitativen Aspekt zurückführen kann, sondern vom Wertbegriff selber und seiner Distinktion zur lebendigen Arbeit, dann kann erst das Anliegen durchgeführt und die qualitative Bestimmung des Werts geleistet werden. Dann aber springt auch sofort das eigentliche Problem in die Augen: nämlich das der „Vergegenständlichung" von Arbeit. Die wirkliche, lebendige gesellschaftliche Arbeit ist erstens Prozeß, Ablauf von Tätigkeiten, und zweitens dieser prozeßhafte Ablauf innerhalb eines Systems von (Arbeitsteilungs-) Verhältnissen. Der Wert aber ist tote, nicht prozeßhafte Gegenständlichkeit, und zwar nicht erst in der Tauschrelation, sondern schon auf der ersten Ebene der Wertbestimmung an der einzelnen Ware selber. Dieser Gegenstandscharakter, der in der Tauschrelation so quasi-natürlich und selbstverständlich erscheint, nimmt sich aber an der einzelnen Ware gespenstisch und paradox aus. Marx spricht deswegen übrigens auch nicht so selbstverständlich von „Gegenständlichkeit" der Arbeit wie die meisten Marxisten, sondern schon auf der vierten Seite des „Kapital" direkt von einer „gespenstige(n) Gegenständlichkeit" (Marx 1965, S. 52), für die er auch einen Namen hat: sie sei nämlich „bloße Gallerte" (ebda) menschlicher Arbeit. Schon von daher wäre Kritikern wie Becker zu entgegnen, die – allerdings eben der gängigen marxistischen Lesart folgend – Wert problemlos mit Arbeit identifizieren und die Probleme der Verdinglichung est auf der Ebene der Tauschrelation ansiedeln. Für die Verwandlung der wirklichen, lebendigen Arbeit in diese gespenstische Gegenständlichkeit des Werts wählt Marx schon 1859 eine Kennzeichnung, die ihm so wichtig erscheint, daß er sie im „Kapital" als ausdrückliches Selbst-Zitat wiederholt: „Als (Tausch)wert sind alle Waren nur bestimmte Maße festgeronnener Arbeitszeit" (Marx 1968, S. 24/Marx 1965, S. 54). Nur ist das Selbstzitat erstaunlich ungenau bzw. bewußt verändert: in der „Kritik der politischen Ökonomie" von 1859 heißt es „Tauschwert", im Selbstzitat des „Kapital" nur noch „Wert". Offensichtlich will Marx also auf die qualitative Bestimung des Werts im Unterschied zur wirklichen Arbeit hinaus, die unabhängig von der Tauschrelation zunächst zu leisten ist, und hat das Zitat dahingehend verändert, um Mißverständnisse auszuschließen. Diese Bestimmung des Werts ist nun in der Tat als paradoxer Ausdruck geleistet; der Wert soll „geronnene Arbeitszeit" sein! Eine solche Kennzeichnung der „Wertbestimmung durch Arbeit" unterscheidet sich allerdings erheblich von der problemlosen durch Smith und Ricardo, und eben deswegen scheint Marx auch solchen Wert auf sein Selbstzitat zu legen. Denn der Ausdruck „geronnene Zeit" stellt eine veritable Contradictio in adjecto dar. Seltsamerweise macht Marx aber selber nicht ausdrücklich auf diesen Charakter seiner Aussage aufmerksam, und ebenso verblüffend ist es, daß eine solche an sich absurde Bestimmung weder den Marxisten noch ihren Gegnern bis heute ein Problem gemacht hat. Es könnte

sich also herausstellen, daß genau hier „der Hund begraben liegt", daß genau an dieser Stelle der entscheidende Hebel angesetzt werden muß, um die bisher nicht gelungene theoretische und praktische Kritik des Werts selber in Gang zu bringen. Dafür ist allererst zu klären, welche Art von Arbeit bzw. „Arbeitszeit" hier eigentlich „gerinnen" soll.

3. Arbeit als abstrakte Allgemeinheit

Unproblematisch wäre der Begriff einer „Vergegenständlichung" der Arbeit, wenn er sich auf das STOFFLICHE Resultat beziehen würde. In diesem Sinne wäre „Vergegenständlichung" als bloße Metapher zu nehmen für die durch Arbeit hervorgerufenen stofflichen Veränderungen am Produkt, die es der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zuführen. In einem ganz allgemeinen historischen Sinne könnte man sagen, daß sich menschliche Arbeit „vergegenständlicht" durch Umformung der Natur des Planeten, durch Schaffung einer dem Menschen eigenen stofflichen Umwelt (Kultivierung des Bodens, Züchtung von Kulturpflanzen und Nutztieren, Städtebau usw.). Es ist klar, daß in der Bestimmung der Ware als Wert, d. h. als „vergegenständlichte" Arbeit, nicht diese (kaum quantifizierbare) „Vergegenständlichung" menschlicher Arbeit im allgemeinsten historischen Sinne gemeint sein kann, sondern vielmehr die für ein jeweils einzelnes, bestimmtes Produkt „aufgewendete" und insofern durchaus quantifizierbare Arbeit im engeren Sinne. Was sich hier allerdings „vergegenständlicht", kann auf keinen Fall die „Arbeitszeit" als solche sein; eine solche Überlegung muß als absurd erscheinen. Auch auf der Ebene des einzelnen Produkts könnte von „Vergegenständlichung" nur insoweit gesprochen werden, als die Arbeit an dem Naturstoff bestimmte Veränderungen stofflicher Art vorgenommen hat. Diese Veränderungen sind in einigen Fällen sogar unsichtbar, etwa wenn durch Transportarbeiten eine für menschliche Bedürfnisbefriedigung notwendige bloße Ortsveränderung des Gegenstandes vorgenommen wird ohne sonstige Einwirkung [7]. In den meisten Fällen jedoch trägt das Produkt deutlich die Spuren menschlicher Arbeit, etwa wenn aus Holz ein Tisch geformt worden ist. Sowohl in der am Produkt unsichtbaren Ortsveränderung als auch in den durch Umformung am Produkt sichtbaren Spuren „vergegenständlicht" sich also durchaus die Arbeit an einem bestimmten Gegestand, wenn auch eher in einem metaphorischen Sinne (denn der Gegenstand „ist" als solcher nicht Arbeit, sondern bleibt bloßer Gegenstand, auch in seiner umgeformten Gestalt). Aber selbst dieser bloß metaphorische Begriff von „Vergegenständlichung" kann immer nur ein Moment qualitativer Veränderung des Naturstoffs ausdrücken, nicht jedoch die verausgabte Quantität Arbeitszeit als solche.

Marx trennt nun, entsprechend der getrennten Bestimmtheit der Ware einerseits als konkret nützlicher Gebrauchswert, andererseits als abstrakter Wert bzw. (in der Beziehung zu anderer Ware) Tauschwert, den Begriff der Arbeit in die Bestimmung von einerseits konkret nützlicher, qualitativer Arbeit (Schneidern, tischlern, schmieden usw.) und andererseits „abstrakter" Arbeit, unteschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung" (Marx 1965, S.52). Diese „abstrakte", „unterschiedslose" Arbeit sei „produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw. (ebda, S. 58) im abstrakt-physiologischen Sinne. Diese abstrakt-physiologische Arbeit nun soll als solche die mysteriöse „Wertgegenständlichkeit" „bilden": „Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakter Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte" (ebda, S. 61). Es ist bezeichnend, daß der traditionelle Marxismus über die Problematik dieser scheinbar so dürren Definition immer unkritisch und gedankenlos hinweggelesen hat. Das seltsame Phänomen der „abstrakten Arbeit" wurde kaum je einer näheren Prüfung unterzogen. Nur von wenigen Theoretikern wurde dieser Sachverhalt gelegentlich beklagt; so schrieb I. I. Rubin in seiner auch im Westen bekannt gewordenen Arbeit zur Marxschen Werttheorie, die im Rahmen der sowjetischen Planungsdebatten Mitte der zwanziger Jahre entstanden ist: „Angesichts der großen Bedeutung, die Marx

der Theorie der abstrakten Arbeit beilegte, muß man sich fragen, warum ihr in der marxistischen Literatur so wenig Interesse geschenkt wurde" (Rubin 1973, S. 91). Fast dieselbe Klage finden wir ein halbes Jahrhundert später, und ebenso marginal, in der westdeutschen Debatte zur Rekonstruktion der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie: „Das erstmalig von Marx angepackte Problem der abstrakten Arbeit, eine seinerzeit radikal neue und fremdartige Fragestellung, ist bis heute ein Fremdling in der Politischen Ökonomie geblieben. In der marxistischen Literatur ist der Marxsche Entwurf der abstrakten Arbeit nicht nur nicht zu einer stringenten Darstellung weiterentwickelt worden, sondern er fristet hier, mit wenigen Ausnahmen wie etwa der von H. G. Backhaus, ein kümmerliches Dasein am Rande einer hausbackenen Arbeitswertlehre" (Krause 1979, S. II f.). Zu mehr als solchen in der marxistischen Debatte marginal bleibenden Klagen hat es freilich bis heute nicht gereicht, ein Faktum, das auf die ungebrochene Ignoranz des traditionellen Marxismus der Wertkategorie gegenüber verweist [8].

Es wäre also, bevor das von Marx selber offenbar unzureichend gelöste Problem des Übergangs von der Arbeit zum Wert, von der lebendigen zur „vergegenständlichten" Arbeit weiter untersucht werden kann, zunächst einmal der Begriff der Abstrakten Arbeit selber näher zu beleuchten, die sich zum Wert „vergegenständlichen" soll.

Abstraktheit der Arbeit bedeutet gewöhnlich ihre ALLGEMEINHEIT, und zwar ihre absolute, unhistorische Allgemeinheit. Nerv, Muskel, Hirn usw. „verausgabt" wird sowohl beim Abschlagen eines Faustkeils als auch beim Bedienen eines Computerprogramms. Auf den ersten Blick müßte also gerade diese absolute, unhistorische Bestimmung bei Marx überraschen. Denn wenn ich die Allgemeinheit der Arbeit nur in diesem Sinne definiere als die Tatsache, daß die verschiedenen Arbeiten, also Schneidern, Schustern, Schmieden etc. allesamt eben immer Verausgabung von „menschlicher Arbeitskraft schlechthin" sind, dann habe ich damit eigentlich nur eine Banalität ausgedrückt. So verschieden die Formen nützlicher Arbeit auch sein mögen, sie sind allesamt eben Arbeit. Eine solche Allgemeinheit der Arbeit ist deswegen banal, weil sie dünnste Abstraktion unhistorischer Allgemeinheit ist: wie die Menschen überhaupt und immer essen, trinken, sich kleiden und sich sexuell betätigen, gleich in welcher historischen Form, so arbeiten sie auch immer, müssen immer Arbeitskraft verausgaben, egal in welcher konkret nützlichen Form. Es ist typisch für BÜRGERLICHES Denken, solche unhistorisch allgemeinen Bestimmungen, die in Wirklichkeit banal und nichtssagend sind, zu sogenannten wissenschaftlichen Definitionen aufzubauschen, um spezifisch historische Bestimmungen der kapitalistischen Produktionsweise zu allgemein-menschlichen Bestimmungen aufzublasen. Marx hat darauf selber des öfteren hingewiesen (vgl. Marx 1974, S. 8 ff.); es kann sich also bei seinem Begriff der Abstrakten Arbeit kaum um diese unhistorische Allgemeinheit der Arbeit handeln.

Die abstrakte Bestimmung von Arbeit überhaupt, unabhängig von der konkreten Form ihrer Verausgabung, nämlich als Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn, drückt zunächst einmal überhaupt keine GESELLSCHAFTLICHE Allgemeinheit der Arbeit aus, sondern lediglich eine „NATÜRLICHE" oder eben rein physiologische Allgemeinheit, die für alle Menschen in allen Gesellschaftsstufen gültig ist, eben deshalb aber als solche und von sich aus überhaupt keine gesellschaftliche, sozialökonomische, im gesellschaftlichen Sinne formbestimmende Bedeutung besitzt. Genau diesen Umstand haben die meisten Theoretiker des traditionellen Marxismus wie dessen Gegner übersehen, wenn sie sich mit der scheinbar simplen „physiologischen" Definition der abstrakten Arbeit begnügen, wie z. B. Kautsky (vgl. dazu ausführlich Rubin 1973, S. 92 ff.). Wenn nämlich diese an sich rein natürliche, ungesellschaftliche Allgemeinheit tatsächlich identisch wird mit ihrer gesellschaftlichen Allgemeinheit, indem sie es ist, die „den Warenwert bildet", dann ist dies nichts weniger als selbstverständlich in einem absoluten, überhistorische Sinne. Vielmehr handelt es sich dabei erstens bereits um eine paradoxe Verkehrung, nämlich um die Verwandlung der natürlich-physiologischen Allgemeinheit der Arbeiten in ihre Gesellschaftlichkeit (das abstrakte physiologische Moment wird zur gesellschaftlichen Formbestimmung), zweitens aber eben deswegen um eine historische Besonderheit, die keineswegs für alle Gesellschaftszustände gilt. Daß auch der von jeder Warenproduktion weit entfernte Steinzeitmensch in seinen verschiedenen produktiven Tätigkeiten Hirn, Muskel, Hand usw. im physiologischen Sinne verausgabt,

macht diese Verausgabung als solche nicht zu einer gesellschaftlichen Formbestimmung. Als GESELLSCHAFTLICHE Allgemeinheit oder Formbestimmung ist die abstrakte Arbeit einzig und allein eine historische Erscheinung der Warenproduktion; in keiner anderen Produktionsweise hat sie gesellschaftliche Bedeutung, ebensowenig wie die Tatsache, daß die Arbeit verausgabenden Menschen zu 90 Prozent aus Wasser bestehen.

Marx geht es also bei seiner Erklärung der kapitalistischen Produktionsweise nur um die historisch besondere gesellschaftliche Allgemeinheit der Arbeit, wenn er von „abstrakter Arbeit" spricht. Für die gesellschaftliche Formbestimmung nun ist entscheidend, um welche Art von Allgemeinheit es sich bei der Bestimmung der Arbeit als bloße Verausgabung von Nerv, Muskel, Him usw. eigentlich in einem gesellchaftlichen Sinne handelt. Marx nennt sie an vielen Stellen eine „abstrakte Allgemeinheit". Auf den ersten Blick scheint dies bloße Verdoppelung, vorausgesetzt, daß Abstraktheit immer als allgemein und Allgemeinheit immer als abstrakt gedacht wird, also einfach als synonym im Sinne des gesunden Menschenverstandes. Das Verständnis dieser scheinbar sinnlosen Verdoppelung erschließt sich erst durch die Kenntnis der Hegelschen Dialektik und ihrer Terminologie. Denn die begriffliche Verdoppelung macht durchaus Sinn. Für Hegel ist das Gegenteil des abstrakt Allgemeinen nicht etwa das Besondere (und Einzelne), sondern das KONKRET ALLGEMEINE. Dieses wäre „ein Allgemeines, das den Reichtum des Besonderen, des Individuellen, des Einzelneln in sich faßt" (vgl. Hegel 1969, S. 17, S. 54)[9]. Das heißt nichts anderes, als daß das Allgemeine nicht (abstrakt) für sich steht, dem Besonderen fremd und äußerlich ist, sondern als konkrete Totalität ungetrennt vom Einzelnen und Besonderen bleibt.

An sich verhält es sich auch immer so, daß das Allgemeine und das Besondere als ungetrennte Totalität existieren. Aber das menschliche Denken muß sich diese Totalität erst aneignen, sie begreifen. Dies geschieht zunächst durch bloße Anschauung, die zu Abstraktionen, „abstrakten Verstandesbestimmungen" (Hegel) führt. Aus der sinnlichen Anschauung vieler einzelner Bäume, Blumen, Sträucher usw. kann die abstrakt allgemeine Bestimmung „Pflanze" durch REDUZIERUNG auf einige wesentliche Merkmale gewonnen werden. Wie aber wird dieses abstrakt Allgemeine wieder zu einem konkret Allgemeinen, das „den Reichtum des Besonderen in sich faßt"? Indem ich die besonderen und einzelnen Erscheinungen wie Bäume, Blumen usw. mit ihrem allgemeinen Begriff zusammen als konkrete Totalität denken kann. Dies aber ist nicht mehr auf dem Weg der bloßen Anschauung möglich. In dieser werden das abstrakt Allgemeine und das Besondere nur zufällig und äußerlich aufeinander bezogen. Wenn ich die abstrakt-allgemeine Bestimmung „Pflanze" nur auf einige mir zufällig bekannte besondere Pflanzen beziehe, dann gewinne ich damit noch lange nicht einen konkret-allgemeinen Begriff. Dies geschieht erst auf dem Weg der wissenschaftlichen umfassenden Begriffsbildung, etwa durch das System von Linné. Erst die Kenntnis des gesamten Pflanzenreichs mit all seinen Gattungen, Familien und Unterarten, die es ermöglicht, jede einzelne Pflanze auf den verschiedenen Ebenen ihrer Allgemeinheit und Besonderheit genau zu bestimmen, läßt den Begriff der „Pflanze" zu einem konkret Allgemeinen werden.

Die erkenntnistheoretische Bestimmung des Verhältnisses von abstrakt Allgemeinem und konkret Allgemeinem kann sich zunächst nur formell auf das Problem der abstrakten Arbeit beziehen, da wir es hier ja keineswegs mit dem Weg der Erkenntnis, sondern mit realen gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun haben (vgl. dazu weiter unten die Auseinandersetzung zum Problem der Realabstraktion). Aufgrund der bisherigen Erörterung wäre für die gesellschaftliche Allgemeinheit der Arbeit festzuhalten, daß ihre konkrete Allgemeinheit den Reichtum der vielen besonderen nützlichen Arbeiten, die wirkliche Totalität der gesellschaftlichen Arbeit „in sich faßt" und nicht davon abgetrennt ist. Abstrakte Allgemeinheit der gesellschaftlichen Arbeit aber bedeutet umgekehrt genau dies, daß nämlich die gesellschaftliche Allgemeinheit der Arbeit (oder kurz ihre Gesellschaftlichkeit als solche) real GETRENNT ist von diesem inhaltlichen Reichtum der besonderen nützlichen Arbeiten in ihrer Vielfalt der konkreten gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Es geht Marx also darum, daß die warenproduzierende Gesellschaft die wirkliche Totalität ihrer arbeitsteiligen Gesamtproduktion nicht als konkrete Allgemeinheit „hat", daß sie nicht imstande ist, den „Reichtum des Besonderen" als gesellschaftliche Allgemeinheit der Arbeit

„in sich zu fassen". Es ist erstaunlich, wie wenig von den marxistisch orientierten werttheoretischen Autoren die Bedeutung des Hegelschen Doppelbegriffs von abstrakter und konkreter Allgemeinheit für die marxsche Theorie der abstrakten Arbeit erkannt und herausgearbeitet worden ist. So meint Backhaus, ohne über die doppelte Bedeutung des Allgemeinheits-Begriffs nachzudenken, „daß Marx 'Allgemeines' als eine Einheit begreift, welche die Totalität aller Bestimmungen in ihrer Verschiedenheit in sich enthält" (Backhaus 1969, S. 144 f.). So ist es bezüglich der Gesellschaftlichkeit des Systems der konkret-nützlichen Arbeiten „an sich", aber nicht „für" die Menschen einer warenproduzierenden Gesellschaft; daher eben die Realkategorie der abstrakten Arbeit als die einer abstrakten und nicht konkreten Allgemeinheit. Backhaus versteigt sich nun so weit, daß für ihn „diese Bestimmung", nämlich die Allgemeinheit als eine Totalität aller Bestimmungen in ihrer (konkreten) Verschiedenheit, ausgerechnet eine Bestimmung ist, „die unmittelbar ... das Wesen des Geldes bezeichnet..." (ebda, S. 145). Umgekehrt. Das Geld stellt gerade die Inkarnation der abstrakten Allgemeinheit dar, die eben keineswegs die konkrete Totalität des Systems der nützlichen Arbeiten „in sich enthält", diese vielmehr „auslöscht". Es rächt sich hier wieder, daß Backhaus von Anfang an die zwei Bedeutungs-Ebenen des Wertform-Begriffs nicht auseinandergehalten hat und statt den Übergang von der Arbeit zum Wert den vom Wert zum Tauschwert als primär behandelt. Wie schon beim Verständnis des „Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten" bleibt er so auch beim Begriff des Allgemeinen in der gesellschaftlichen Realabstraktion des Werts hängen; der Gegensatz des Abstrakten und des Konkreten bleibt für ihn auf dem Boden der Abstraktion selbst, das erscheinende abstrakte Ding, das Geld, verwandelt sich unter der Hand in eine „konkrete" Allgemeinheit, während es gerade die Inkarnation des Gegenteils ist. Backhaus hat sich im begrifflichen Labyrinth der Wertabstraktion verirrt, weil er das wirklich Konkrete, das gesellschaftliche System der Arbeitsteilung mit seiner Totalität der vielfältigen nützlichen Arbeiten, außen vor gelassen und die „Konkretion" bloß innerhalb des Wertbegriffs selber gesucht hat.

Die abstrakt bleibende Allgemeinheit der Arbeit ist gerade die spezifische, irrationale Gesellschaftlichkeit der Warenproduktion. In diesem Sinne spricht Marx im „Rohentwurf" von 1857/58 bereits ausdrücklich von der spezifischen Allgemeinheit der warenproduzierenden Arbeiten, die eine abstrakte, getrennte ist und als solche bewußtlos in der Widerspiegelung der bürgerlichen Verhältnisse durch Adam Smith erscheint: „Mit der ABSTRAKTEN ALLGEMEINHEIT der reichtumschaffenden Tätigkeit nun auch die Allgemeinheit des als Reichtum bestimmten Gegenstandes, Produkt überhaupt oder wieder Arbeit überhaupt, aber als vergangene, vergegenständlichte Arbeit" (Marx 1974, S. 24, Hervorheb. R. K.).

Ebenso mehrfach im ersten veröffentlichten Text der Vorarbeiten zum 'Kapital', der Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie" von 1859: „Als Tauschwert von verschiedener Größe stellen sie (die Waren, R. K.) ein Mehr oder Minder, größere oder kleinere Quanta jener einfachen, gleichförmigen, ABSTRAKT ALLGEMEINEN Arbeit dar, die die Substanz des Tauschwerts bildet" (Marx 1968, S. 24, Hervorheb. R. K.). Noch deutlicher einige Seiten weiter: „Die Arbeit, die sich im Tauschwert darstellt, ist vorausgesetzt als Arbeit des vereinzelten Einzelnen. Gesellschaflich wird sie dadurch, daß sie die Form ihres unmittelbaren Gegenteils, die FORM DER ABSTRAKTEN ALLGEMEINHEIT annimmt" (ebda, S. 29, Hervorheb. R. K.).

In demselben Text von 1859 legt Marx, gegen Franklin gewendet, sogar extra die Betonung auf diesen spezifischen, historischen Charakter der Tauschwert setzenden abstrakten Arbeit. Er zitiert Franklin, der geschrieben hatte: „Da der Handel überhaupt nichts ist als der Austausch von Arbeit gegen Arbeit, wird der Wert aller Dinge am richtigsten geschätzt durch Arbeit" (zit. nach Marx, a.a.O.). Marx kommentiert nun: „Setzt man hier wirkliche Arbeit an die Stelle des Wortes Arbeit, so entdeckt man sofort die Vermischung von Arbeit in der einen Form, mit Arbeit in der anderen Form. Da der Handel z. B. im Austausch von Schusterarbeit, Minenarbeit, Spinnarbeit, Malerarbeit usw. besteht, wird der Wert von Stiefeln am richtigsten geschätzt in Malerarbeit? Franklin meinte umgekehrt, daß der Wert von Stiefeln, Minenprodukten, Gespinst, Gemälden usw. bestimmt wird durch abstrakte Arbeit, die keine besondere Qualität besitzt und daher durch bloße Quantität meßbar ist" (a.a.O., S. 54). Franklin sagt also

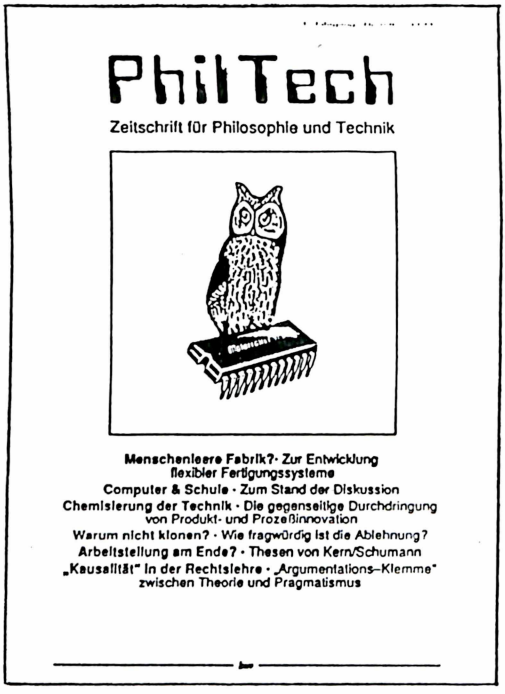
in der Tat mehr, als er weiß, wie Marx später im 'Kapital' anmerkt [10]. Sein impliziter Begriff von abstrakter Arbeit ist nicht in sich reflektiert und deswegen auch nicht ausdrücklich; Franklin entgeht daher auch die Paradoxie der im Tauschwert dargestellten Arbeit als einer abstrakten Allgemeinheit, und Marx sagt auch sofort, warum: weil sich nämlich für Franklin „die Verwandlung der wirklichen Produkte in Tauschwerte... von selbst (versteht)" (a.a.O. S. 54). Marx trennt 1859 die Begriffe von Tauschwert und Wert noch nicht klar (vgl. dazu Rubin 1973, S. 64), aber es gibt keinen Zweifel, daß hier „Wert" gemeint ist, also die Wertform auf der ersten Bedeutungsebene. Und nun grenzt Marx seinen Begriff von abstrakter Arbeit ganz klar ab gegen den unhistorischen von Franklin, für den die abstrakte Arbeit der Warenproduktion in eins fällt mit der Allgemeinheit von Arbeit überhaupt, d.h. im banalen, physiologischen, natürlichen Sinne: „Da er aber die im Tauschwert enthaltene Arbeit nicht als die ABSTRAKT ALLGEMEINE, aus der allseitigen Entäußerung der individuellen Arbeiten entspringende gesellschaftliche Arbeit entwickelt, verkennt er notwendig Geld als die unmittelbare Existenzform dieser entäußerten Arbeit" (a.a.O., S. 54, Hervorheb. R. K.). Marx sagt hier also ausdrücklich, daß sein Begriff von abstakter Arbeit kein unhistorisch-allgemeiner ist, sondern ein spezifischer der Warenproduktion; die scheinbar so leicht eingängige Definition der abstrakten Arbeit bezeichnet in Wirklichkeit einen paradoxen Gesellschaftszustand, den der abstrakten Allgemeinheit, in dem die Gesellschafltichkeit der Menschen selber nur als abstrakte existieren kann, vermittelt durch das „abstrakte Ding", das Geld.

Im 'Kapital' schließlich verwendet Marx zunächst auf den ersten Seiten bei der Herausarbeitung des Doppelcharakters der Arbeit nicht mehr ausdrücklich die hegelsche Terminologie der abstrakten und konkreten Allgemeinheit, vielleicht zum Schaden für die eindeutige Klarheit seiner Ableitung. Aber der SACHE nach ist dort der Begriff der abstrakten Arbeit als einer abstrakten Allgemeinheit, einer Gesellschaftlichkeit, die gerade NICHT den „ganzen Reichtum des Besonderen" in sich faßt, von diesem konkreten Reichtum vielmehr abgetrennt ist, zum ersten Mal ausführlich entwickelt; der traditionelle Marxismus hat darüber nur hinweggelesen. So muß durch diesen Raster hindurch der entscheidende Inhalt entgehen, wenn Marx über die Abstraktion am Produkt hinsichtlich des Werts spricht: „Sieht man nun vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten. Jedoch ist uns auch das Arbeitsprodukt bereits in der Hand verwandelt. Abstrahieren wir von seinem Gebrauchswert, so abstrahieren wir auch von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es zum Gebrauchswert machen. Es ist nicht länger Tisch oder Haus oder Garn oder sonst ein nützliches Ding. Alle seine sinnlichen Beschaffenheiten sind ausgelöscht (!!!). Es ist auch nicht länger das Produkt der Tischlerarbeit oder der Bauarbeit oder der Spinnarbeit oder sonst einer bestimmten produktiven Arbeit. Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet (!!!) der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit" (Marx 1965, S. 52). Es ist hier ein Zustand beschrieben, in dem sich die Allgemeinheit der Arbeit gerade nicht als konkrete Allgemeinheit darstellen kann. Eine konkrete Allgemeinheit der Arbeit, wie wir sie einerseits in historischen nicht-warenproduzierenden Gesellschaften finden, wie sie sich andererseits im Kommunismus als Aufhebung des Werts darstellen würde, kann nicht „alle sinnlichen Beschaffenheiten auslöschen", ebensowenig wie der „nützliche Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet". Gerade in diesen Bestimmungen zeigt sich die reale ZERSTÖRUNGSPOTENZ des Werts, die erst heute mit voller Wucht ans Tageslicht tritt und vom traditionellen, wertfetischistisch, veblendeten Marxismus nicht erfaßt werden kann. Eine konkrete Allgemeinheit der Arbeit dagegen würde es umgekehrt auszeichnen, daß sie den „Reichtum des Besonderen in sich faßt", daß also die Allgemeinheit oder Gesellschaftlichkeit nicht von der Besonderheit abgetrennt ist, oder anders gesagt: daß sowohl die Allgemeinheit wie die Besonderheit der Arbeit gleichermaßen gesellschaftlich und daher von den Menschen angeeignete konkrete Totalität sind. Die abstrakte Arbeit aber ist eine abgetrennte, abstrakte Allgemeinheit. Sie gleichzusetzen mit der Allgemeinheit von Arbeit überhaupt hieße gerade das historische Spezifikum der abstrakten Arbeit als einer Wert setzenden zu verwischen. Die abstrakte Arbeit als getrennte, abstrakte Allgemeinheit oder Gesell-

schaftlichkeit hat den Charakter einer tatsächlichen (und in der Konsequenz zerstörerischen) REDUKTION auf Unterschiedslosigkeit, auf „Auslöschung" der sinnlich-konkreten Nützlichkeit, auf die rein physiologische Abstraktion der Verausgabung von Nerv, Muskel und Hirn etc., die absurderweise allein als die Gesellschaftlichkeit der Arbeit erscheinen kann. Die abstrakt allgemeine Arbeit ist Ausdruck der Tatsache, daß also die GESELLSCHAFTLICHKEIT der Arbeit überhaupt nur als GETRENNTE ABSTRAKTION sich darstellt. Als nützliches Ding ist das Produkt NICHT GE-

PhilTech

Zeitschrift für Philosophie und Technik



Die Entwicklung von Technik und Wissenschaft befindet sich in Kollision mit der Entwicklung der Gesellschaft und ihrem eigenen Bewußtsein von diesem Prozeß: Technik und Kultur driften auseinander!

PhilTech ist ein Diskussionsforum für Positionen jenseits apokalyptischer Untergangsstimmungen sowie naiv gebliebener „Weiter-So-Mentalität".

Bestellen Sie eine Probe-Nummer gegen DM 4,- in Briefmarken oder als Verrechnungsscheck bei

Lothar Mette Verlag,
Reisinger Str. 27,
8900 Augsburg

Nr. 1/88

W. Schubert Zu Hans Jonas' Schwierigkeiten mit der 'Verantwortung' · *K. Piper* Computer & Philosophie · *U. Albrecht* Der militärische Gebrauch von Forschung und Entwicklung · *M. Breitschwerdt* SDI und ihre wirtschaftsphilosophischen Hintergründe · *S. J. Park* Adaption neuer Technologien an die nationalen Bedingungen der asiatischen Schwellenländer · *H. Paulsen* Zur Geschichte der CNC-Maschine · *W. Gelowicz* CIM & IG Metall

SELLSCHAFTLICH, ebenso wie die Arbeit als konkrete, lebendige, nützliche NICHT GESELLSCHAFTLICH ist. Die GESELLSCHAFTLICHKEIT oder ALLGEMEILNHEIT der Arbeit kann nicht als konkrete erscheinen, sondern nur als abstrakte, vom sinnlichen Inhalt getrennte. Daran ändert überhaupt nichts, daß es sich um ein und dieselbe Arbeit und um ein und dasselbe Produkt handelt. Die beiden Aspekte schließen sich trotzdem gegenseitig aus, ein Kernpunkt des Problems der abstrakten Arbeit, der in der marxistischen Literatur meistens vernachlässigt wird, indem die Rede ist von der „Einheit" des Gebrauchs- und Tauschwerts, ohne daß in der Dialektik dieser Einheit genügend der Charakter gegenseitiger Ausschließlichkeit der beiden Seiten herausgearbeitet wird. Der Doppelcharakter der Arbeit ist also weit davon entfernt, ewige Bedingung und Form menschlicher Arbeit zu sein, sondern vielmehr Spezifikum der Warenproduktion. Doppelcharakter heißt gerade, daß sich die beiden Aspekte des Besonderen und des Allgemeinen der Arbeit nicht nur in einer überhaupt getrennten, sondern vielmehr und darüber hinaus in einer gegensätzlichen Form befinden. Sonst wäre es auch sinnlos, von diesem Doppelcharakter zu reden oder es wäre nichts als das Herumreiten auf einer platten Banalität, nämlich der natürlich-physiologischen Allgemeinheit der Arbeit. Im Charakter der warenproduzierenden Arbeit wie ihres Produkts schließen sich Gebrauchswert und Wert, Besonderes und Allgemeines gegenseitig aus. „Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert" (Marx 1965, S. 52). Ebenso: „Wenn also mit Bezug auf den Gebrauchswert die in der Ware enthaltene Arbeit nur qualitativ gilt, gilt sie mit Bezug auf die Wertgröße nur quantitativ" (ebda, S. 60). Es handelt sich also beim Doppelcharakter der Arbeit und der Ware um eine „Spaltung des Arbeitsprodukts in nützliches Ding und Wertding" (ebda, S. 87).

Dasselbe über den gegenseitig ausschließenden Charakter von Gebrauchswert und Wert und die entsprechenden Aspekte der Arbeit sagt Marx auch schon 1859: „Aber als solche bloße Gebrauchswerte sind sie (die Waren, R.K.)gleichgültige Existenzen füreinander und vielmehr beziehungslos. Als Gebrauchswerte können sie nur ausgetauscht werden in Beziehung auf besondere Bedürfnisse. Austauschbar sind sie nur als Äquivalente, und Äquivalente sind sie nur als gleiche Quanta vergegenständlichter Arbeitszeit, so daß alle Rücksicht auf ihre natürlichen Eigenschaften als Gebrauchswerte und daher auf das Verhältnis der Waren zu besonderen Bedürfnissen ausgelöscht ist" (Marx 1968, S. 39 f.) Und explizit: „Aber diese Gleichsetzung und Ungleichsetzung schließen sich wechselseitig aus" (ebda).

Marx ist also im 'Kapital' von dieser Konzeption der abstrakten Arbeit als einer ABSTRAKTEN ALLGEMEINHEIT, im Unterschied zu Hegel kein Gedankending, sondern real abstraktes Gesellschaftsverhältnis, nicht nur nicht abgewichen, sondern hat diese Konzeption von der Sache her sogar präzisiert und erweitert. Weiter hinten, im Abschnitt über das Geld, kehrt er dann auch terminologisch zu diesem von Hegel herrührenden Doppelbegriff zurück: „Der der Ware immanente Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbare gesellschafltiche Arbeit darstellen muß, von besonderer konkreter Arbeit, die zugleich nur als ABSTRAKT ALLGEMEINE Arbeit gilt, von Personifizierung der Sache und Versachlichung der Personen - dieser immanente Widerspruch erhält in den Gegensätzen der Warenmetamorphose seine entwickelten Bewegungsformen" (Marx 1965, S. 128, Hervorheb. R. K.).

Marx nennt daher konsequent und ausführlich nur die konkret nützliche Arbeit als eine allen Gesellschaftsformen gemeinsame: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung der Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln" (Marx 1965, S. 57).

Es fällt ihm aber aus gutem Grund nicht ein, die abstrakte Arbeit und den Doppelcharakter der Arbeit ebenso als unhistorisch-allgemein und als „ewige Naturnotwendigkeit" zu bezeichnen. Denn die abstrakte Arbeit setzt gerade als abstrakte Allgemeinheit die private Trennung der Produzenten voraus und konstituiert den Doppelcharakter der Arbeit als gegensätzliches, ausschließendes Verhältnis von

Allgemeinheit und Besonderheit, von Gesellschaftlichkeit und Nützlichkeit der Arbeit. Freilich könnte man sagen, daß die Marxsche Darstellung des Problems insofern Mängel enthält, als er etwas sorglos mit der Hegelschen Terminologie umgeht und deren Bedeutung in seinem eigenen, materialistischen Sinne gerade im Abschnitt über den Doppelcharakter der Arbeit nicht deutlich und ausdrücklich herausarbeitet, so daß leicht Mißverständnisse nahegelegt werden. Tatsächlich deutet dieser Mangel in der Darstellung auch darauf hin, daß Marx selbst noch nicht ganz im Reinen war hinsichtlich der Bedeutung der abstrakten Arbeit; immerhin hat er nicht umsonst gerade das erste Kapitel immer wieder umgearbeitet und hätte dies nach Aussagen von Engels (vgl. dessen Vorwort) vermutlich auch bei späteren Auflagen noch getan. Die Bedeutung der abstrakten Arbeit ist jedoch in den Texten von Marx bereits so umfassend herausgearbeitet, daß sie sich ohne weiteres rekonstruieren und über die etwas knappe Darstellung von Marx hinaus explizit machen läßt.

Besonders im Problem der abstrakten Arbeit als einer abstrakten Allgemeinheit im materialistisch gewendeten Hegelschen Sinne kommt wieder einmal zum Ausdruck, daß „kein Marxist Marx verstanden hat" (Lenin), solange die Hegelsche Dialektik, ihre Begriffe und ihre Terminologie nicht aufgearbeitet sind, gerade im Begriffsapparat der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie. Daß es freilich allein mit dem Hegel-Studium als solchem nicht getan und auch eine adäquate Ausarbeitung dieses Begriffsapparats im Sinne der Marxschen Theorie gefordert ist, zeigt ungewollt der in jüngster Zeit mit Veröffentlichungen zum Thema der abstrakten Arbeit hervorgetretene Dieter Wolf, wenn er über die „Bedeutung der abstrakt-menschlichen Arbeit in allen Gesellschaftszuständen, unabhängig von deren historisch-spezifischer Form" (Wolf 1985, S. 49) schreibt. Leider kommt Wolf überhaupt nicht auf den Gedanken, die Frage der abstrakten Arbeit unter dem Aspekt des Verhältnisses von abstrakter und konkreter Allgemeinheit des gesellschaftlichen Arbeitsteilungs-Systems grundsätzlich aufzurollen. So gerät er bei der Bestimmung der Abstraktheit und der gesellschaftlichen Allgemeinheit in eine heillose Konfusion, die auch nicht dadurch gelöst wird, daß er die abstrakte Arbeit nicht für alle Gesellschaftsformationen als die gesellschaftlich-allgemeine Form der Arbeiten gelten lassen will. Trotzdem aber soll die abstrakte Arbeit in einem unhistorisch-allgemeinen Sinn eine „ewige" GESELLSCHAFTLICHE Bedeutung besitzen. Wolf leitet seine spezielle Version der „Verewigung" der abstrakten Arbeit allerdings nicht aus ihrer natürlichen, physiologischen Allgemeinheit ab, sondern auf eigentümliche Weise aus der „quantitativen" Seite der Arbeit, die als besonderer, getrennter Aspekt für „alle Gesellschaftszustände" gleichbleibend sein soll.

Zu diesem Zweck muß er zunächst die „qualitative Seite" der Arbeit als einseitiges, für sich seiendes Moment hervorheben und macht sich dabei schon eines logischen Fehlers schuldig.: „die gesellschaftliche Arbeit wird unter dem Gesichtspunkt ihrer Qualität verteilt, insofern es verschiedene konkret-nützliche Arbeiten gibt..." (Wolf 1985, S. 49). Der Satz wird zum schlichten Unsinn, wenn er auf die Ausschließlichkeit oder nicht quantitative Bestimmtheit der „qualitativen Seite" hinsichtlich der „konkret-nützlichen Arbeiten" hinweisen soll, um dann deren eigene Quantität als BESONDEREN, GETRENNTEN Aspekt , eben den der „abstrakt menschlichen Arbeit" zu behandeln. Die gesellschaftliche Arbeit soll „unter dem Gesichtspunkt ihrer Qualität" VERTEILT werden, aber als solche qualitative, nützliche Arbeit noch nicht quantitativ bestimmt sein. Wolf kommt auf den Unsinn einer „quantitätslosen Verteilung" bestimmter Qualitäten hinaus, eine contradictio in adjecto. Er vergißt tatsächlich, daß im Begriff der „Verteilung" ja schon der quantitative Aspekt mitenthalten sein muß, da natürlich bestimmte Qualitäten verschiedener Art immer nur nach quantitativer Maßgabe „verteilt" werden können. Er verfällt also in den Widersinn, eine „rein qualitative" Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit zu behaupten, um dann die „abstrakt-menschliche Arbeit" als separaten, getrennten (eben abstrakten) „quantitativen Aspekt" einführen zu können: „In dem gesellschaftlichen Zusammenhang, worin die einzelnen Arbeiten qualitativ als Glieder der Gesamtarbeit und quantitativ als aliquote Teile der Gesamtarbeitszeit gesetzt werden, werden sie auch als abstrakt-menschliche Arbeit aufeinander bezogen und damit gleichgesetzt" (ebda, S. 50). Wenn dies für „alle Gesellschaftszustände" gelten soll, dann gibt es keine anderen als Wert setzende oder Waren produzierende. Denn nur in einer waren-

produzierenden Gesellschaft wird das Setzen der einzelnen Arbeiten als quantitativer Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit als ihre ABSTRAKTE Allgemeinheit oder Gesellschaftlichkeit ABGETRENNT von ihrem qualitativen Dasein als Glieder der Gesamtarbeit. Wolf spricht also keineswegs, wie er glaubt, von der Allgemeinheit der Arbeit in „allen Gesellschaftszuständen", wenn er am Begriff der „abstrakt-menschlichen Arbeit" als einer gesellschaftlichen Kategorie festhält, sondern immer nur von einem Gesellschaftszustand, der sich in dem Widerspruch herumtreibt, daß die getrennte Privatarbeit als ihr Gegenteil, nämlich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit erscheinen muß.

Dies wird auch deutlich, wenn Wolf schreibt: „Die konkret - nützlichen Arbeiten besitzen auch unabhängig von dem gesellschaftlich bestimmten, vielgliedrigen System der Arbeitsteilung die ALLGEMEINE EIGENSCHAFT (Hervorheb. Wolf), abstrakt-menschliche Arbeit zu sein" (ebda, S. 52). Die Konfusion von Wolf ist vollkommen. Denn „unabhängig" vom vielgliedrigen System der Arbeitsteilung ist die „Allgemeinheit" der Arbeit, d. h. aber eben ihre Gesellschaftlichkeit, nur dann, wenn dieses System der verschiedenen nützlichen Arbeiten als solches gerade (der Form nach) NICHT „gesellschaftlich" ist, sondern aus einer Summe von getrennten Privatarbeiten besteht. Einzig und allein unter dieser Bedingung kann die Allgemeinheit der Arbeit sich als eine abstrakte von ihren verschiedenen nützlichen Inhalten lostrennen und als abstrakte Arbeit erscheinen, d. h. als abstrakte Gesellschaftlichkeit der Arbeit in einen ausschließenden Gegensatz treten zum der Form nach privat bleibenden nützlichen Inhalt.

Wolf muß sich schließlich zu der Behauptung versteigen, daß die gesellschaftlichen Arbeiten allein dadurch, daß sie überhaupt aufeinander bezogen werden, in die Bestimmung der abstrakt-menschlichen Arbeit gesetzt werden: „Allein durch diese Beziehung ist die abstrakt-menschliche Arbeit auch dann, wenn sie nicht die gesellschaftlich-allgemeine Form der Arbeiten ist, nicht nur eine allgemeine Eigenschaft aller konkret-nützlichen Arbeiten, sondern darüber hinaus eine allgemeine Eigenschaft der GESELLSCHAFTLICHEN Arbeit und damit eine GESELLSCHAFTLICHE Bestimmung. Würden die einzelnen Arbeiten im Zuge der proportionellen Verteilung der Gesamtarbeit nicht quantitativ als deren aliquote Teile behandelt, dann spielt die abstrakt-menschliche Arbeit auch keine gesellschaftliche Rolle" (a. a. O., S. 52, Hervorheb. Wolf).

Indem Wolf die abstrakte Arbeit in eine ewige „allgemeine Eigenschaft" aller gesellschaftlichen Arbeit verwandelt, kann er überhaupt nicht mehr denken, was „Abstraktheit" eigentlich bedeutet, nämlich Abtrennung, Aussonderung eines Allgemeinen, bei bloßen Denkoperationen eine Selbstverständlichkeit, als Gesellschaftskategorie aber negativ und von destruktiver Konsequenz. In einer nicht-warenproduzierenden Gesellschaft werden aber die Arbeiten unmittelbar als konkret-nützliche aufeinander bezogen und gerade deswegen verschwindet die abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Kategorie. Wolf sucht sich wie schon weiter oben in den „quantitativen Aspekt" zu retten. Werden aber die Arbeiten unmittelbar als nützliche aufeinander bezogen, dann ist in diesem qualitativen Bezug auch der quantitative immer schon mitenthalten und tritt nicht als getrennter, „abstrakter" Bezug noch extra hinzu, schon gar nicht als „Eigenschaft". Sind die Arbeiten als konkrete allgemein, d.h. gesellschftlich, dann bedarf es keiner abstrakten Allgemeinheit mehr. Qualität und Quantität bleiben als konkrete Allgemeinheit ungetrennt.

Die Allgemeinheiten der Arbeiten als konkret-nützliche ist nicht getrennt von ihrer Allgemeinheit als „aliquote Teile der Gesamtarbeit" und insofern letztere Allgemeinheit auch nicht „abstrakt". Dies sagt auch Marx, wenn er für eine nicht-warenproduzierende Gesellschaft hinsichtlich des quantitativen (Arbeitszeit-) Aspekts festellt: „Die durch die Zeitdauer gemessene Verausgabung der individuellen Arbeitskräfte erscheint hier aber VON HAUS AUS (Hervorheb. R. K.) als gesellschaftliche Bestimmung der Arbeiten selbst..." (Marx 1965, S. 92).

Insofern kann Wolf sich auch nicht in seinem Sinne auf Marx berufen, wenn er mehrfach dieselbe Stelle zitiert, wo Marx sagt, daß „in jeder gesellschaftlichen Arbeitsform ... die Arbeiten der veschiedenen Individuen auch als menschliche aufeinander bezogen (sind)" (zit. nach Wolf, a.a.O., S. 68, S. 71 u. a.) und daß nur in der warenproduzierenden Gesellschaft „diese Beziehung selbst als die spezifisch-gesellschaftliche Form der Arbeiten (gilt)" (ebda). Nur wo diese Beziehung der Arbeiten als menschliche

von ihrer Nützlichkeit abgetrennt ist, ist sie auch „abstrakt" und nur dort existiert die „abstrakt-menschliche Arbeit" als eine GESELLSCHAFTLICHE Kategorie. Wo aber in nicht-warenproduzierende Gesellschaften die Arbeiten „auch" als menschliche aufeinander bezogen sind, meint dieses „auch" eben kein Abstraktum, kein Hinzutretendes und an sich Getrenntes, sondern eine unmittelbare konkrete Identität. INSOFERN und INDEM die Arbeiten als konkret-nützliche aufeinander bezogen sind,sind sie „auch" (gleichzeitig, DADURCH, identisch) als „menschliche" (d.h. als Teile der Gesamtarbeit) aufeinander bezogen. Nicht aber: Die Arbeiten sind als konkret-nültzliche unmittelbar aufeinander bezogen, sie ind „ABER AUCH" (im Sinne von: „außerdem", extra äußerlich hinzutretend) als „menschliche" aufeinander bezogen. Dies letztere wäre ein Widersinn bei nicht-warenproduzierenden Gesellschaften, und genau dieser Widersinn kommt in der Auffassung von Wolf zum Ausdruck.

Die quantitative „Behandlung" der einzelnen Arbeiten als „aliquote Teile der Gesamtarbeit" im Zuge von deren „proportioneller Verteilung" ist als solche schon unmittelbar auch QUALITÄT, qualitative Entscheidung. Die quantitative proportionelle Verteilung von Mengen gesellschaftlicher Arbeit auf die Produktion einerseits von Privat-Autos, andererseits von öffentlichen Verkehrsmitteln ist bereits auch unmittelbar qualitative Bestimmung. Aus dem Form-Gegensatz von Privatheit und Gesellschaftlichkeit der Arbeit heraus verselbständigt sich der quantitative Aspekt freilich gegenüber der Qualität, d. h. es werden in der Konsequenz zwangsläufig in qualitativer Hinsicht irrationale, zerstörerische Entscheidungen getroffen, insofern die GESELLSCHAFTLICHE Rationalität eine vom qualitativen Inhalt abgetrennte, rein quantitative oder, anders gesagt, der Reichtum ein ABSTRAKTER ist. Diese Verselbständigung und Gegensätzlichkeit der Quantität gegenüber der Qualität der gesellschaftlichen Arbeit ist aber nur Folge der abstrakten Arbeit selbst, d. h. der Tatsache, daß die Allgemeinheit oder Gesellschaftlichkeit der Arbeit sich überhaupt als abstrakte, getrennte darstellt. Nur unter dieser Bedingung der realen Getrenntheit der gleichwohl gesellschaftlichen Arbeiten macht der Begriff „abstrakte Arbeit" überhaupt einen gesellschaftlichen Sinn.

Es nützt gar nichts, wenn Wolf den Begriff der abstrakten Arbeit auf die „Messung ihrer Zeitdauer" begrenzen und unterscheiden will von der abstrakten Arbeit als der gesellschaftlichen Form der Arbeiten: „Durch die Zeitdauer ihrer Verausgabung gemessen zu werden und insofern auf abstrakt-menschliche Arbeit reduziert zuwerden, ist in dem oben auseinandergesetzten Sinne eine gesellschftliche Bestimmung der konkret-nützlichen Arbeiten. Diese gesellschaftliche Bestimmung darf aber nicht mit der historisch-gesellschaftlichen Form der einzelnen Arbeiten verwechselt werden" (a.a.O., S. 57).

Wolf versteht abermals überhaupt nicht, was Abstraktion als gesellschaftliche Realkategorie eigentlich bedeutet, was „Reduktion" auf abstrakt-menschliche Arbeit überhaupt heißt, nämlich „abstrahieren", lostrennen der Arbeiten von ihrem wirklichen Inhalt. Anders ist es sinnlos, von abstrakt-menschlicher Arbeit in einem gesellschaftlichen Sinne überhaupt zu sprechen, weil die Messung der Zeitdauer ihrer Verausgabung sonst nicht nicht getrennt ist vom zu messenden nützlichen Inhalt, diesen nicht „auslöscht", sobald die Arbeiten als gesellschaftlich behandelt werden, und deshalb eben auch nicht abstrakt „ist". Wenn der Bau eines Verkehrsmittels zur Debatte steht, der dafür notwendige Arbeitsaufwand gemessen und kalkuliert wird, und diese Arbeit bei positiver Entscheidung schließlich qualitativ und quantitativ als bewußt geplanter Teil der Gesamtarbeit durchgeführt wird, dann ist daran überhaupt nichts „abstrakt".Es gehört schon das durch und durch verdinglichte Bewußtsein eines in den Kategorien der Warenproduktion denkenden Theoretikers wie Wolf dazu, aus dem Messen des Arbeitsaufwands für bestimmte konkret-nützliche Arbeiten eine „Reduktion" auf „abstrakt-menschliche" Arbeit zu machen, diese dingliche Abstraktion in einen ganz anderen gesellschaftlichen Zusammenhang sozusagen hinterrücks hineinzudenken und die Abstraktheit so zur dinglichen „Eigenschaft" zu verewigen. Es ist also daran festzuhalten, daß die gesellschaftliche Bestimmung der Arbeiten als abstrakt-menschliche durchaus zusammenfällt mit einer bestimmten historisch-gesellschaftlichen Form der einzelnen Arbeiten, nämlich mit der Warenform. Wenn ich die Quantität als gesellschaftliche von ihrer konkreten inhaltlichen Bestimmtheit ablöse, dann wird sie zur abstrakten Allgemeinheit; bleibt die

Quantität verbunden mit ihrer konkreten inhaltlichen Bestimmtheit,dann ist auch ihre Allgemeinheit konkret und es findet keine REDUKTION auf einen losgetrennten, insofern abstrakten quantitativen Aspekt statt.

Weit davon entfernt, im gesellschaftlichen Sinne eine unhistorische „allgemeine Eigenschaft" zu sein, drückt die abstrakte Arbeit immer nur den Widerspruch aus, daß Privatarbeit sich als ihr Gegenteil, als gesellschaftliche Arbeit darstellen muß. Überhaupt gibt es in GESELLSCHAFTLICHER Hinsicht gar nicht wirklich „Eigenschaften", sondern VERHÄLTNISSE (Beziehungen). Abstraktion ist nur an Naturdingen oder Naturprozessen wie Pflanze, Geschwindigkeit etc. eine bloße Zusammenfassung von Merkmalen oder eine allgemeine „Eigenschaft"; an Menschen oder „menschlichen Dingen" nur insoweit, als sie auch Naturdinge sind, nicht aber hinsichtlich ihrer Gesellschaftlichkeit. Wolf vergißt, daß es sich bei dem Begriff der abstrakten Arbeit nicht um die unbestreitbare allgemeine natürliche, physiologische Eigenschaft aller beliebigen nützlichen Arbeiten im ungesellschaftlich-unhistorischen Sinne handelt, also um eine dingliche „Eigenschaft", die sowohl die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft beim Abschlagen eines Faustkeils als auch beim Erstellen eines Computerprogramms „besitzt", sondern um die Verwandlung dieser Eigenschaft in die verdinglichte Darstellung eines spezifischen GESELLSCHAFTLICHEN VERHÄLTNISSES, in dem die Gesellschaftlichkeit eben eine vom Inhalt getrennte, d. h. abstrakte ist. Wolf gleitet entgegen seiner Absicht ständig in die bloß natürlich-physiologische Allgemeinheit der Arbeit ab, wenn er von einem spezifisch gesellschaftlichen Moment sprechen will. Es ist überhaupt schon ein faux pas, in einem gesellschaftlichen Sinne platt verdinglicht von „allgemeiner Eigenschaft" zu sprechen statt von Verhältnissen. Wolf läßt also in nicht-warenproduzierenden Gesellschaften die nützlichen Arbeiten zwar in unmittelbar gesellschaftlicher Form erscheinen, aber widersinnigerweise ohne ihre quantitative Bestimmung, die extra hinzutreten soll als das „Bezogenwerden" einer verrückten „Eigenschaft", nämlich daß sie „abstraktmenschlich" sein sollen. Die Allgemeinheit der Arbeiten ist aber immer ihre Gesellschaftlichkeit, nicht ihre Quantität als solche. Diese ihre Gesellschaftlichkeit kann abstrakt oder konkret sein. Ist sie abstrakt, d. h. getrennt von ihrer Nützlichkeit, die privat bleibt, dann verdoppelt sich der Gesichtspunkt der Quantität: als konkret nützliche, aber private Arbeiten haben die verschiedenen Arbeiten natürlich auch eine Quantität, aber diese muß nicht mit ihrer gesellschaftlichen (durchschnittlichen) übereinstimmen, weil von der privaten Verausgabung der Arbeitskraft des mit privaten Produktionsmitteln arbeitenden Produzenten abhängig. Die gesellschaftliche Quantität der Arbeiten tritt dann seperat als reine Quantität in Erscheinung, aber nicht mehr als die wirkliche Quantität der privaten konkret-nützlichen Arbeiten, sondern als abstrakte Quantität der abstrakten (abstrakt-allgemeinen) gesellschaftlichen Arbeit.

Ist aber umgekehrt die Gesellschaftlichkeit der Arbeiten selber konkret, dann fallen auch die Quantität der konkret-nützlichen Arbeiten als solche und ihre gesellschaftliche Quantität unmittelbar zusammen, weil sie als Verausgabung unmittelbar gesellschaftlicher Arbeitskraft mit gesellschaftlichen Produktionsmitteln sich darstellen. Indem die Produzenten ihre Arbeiten naturwüchsig unmittelbar aufeinander beziehen (vorkapitalistisch) oder durch bewußte gemeinsame Planung (Kommunismus) haben sie immer schon a priori ihre Arbeiten einander gleichgesetzt und als konkret-allgemeine behandelt; es bedarf daher keines besonderes „Akts" der Gleichsetzung mehr, eben weil die Gesellschaftlichkeit nicht abstrakt ist. Die abstrakte Bestimmung der Arbeiten als „Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn" etc. „gibt" es dann zwar noch, aber sie ist nichts mehr weiter als eine gedankliche Abstraktion, die ein „natürliches" allgemeines Merkmal der Arbeit unhistorisch gültig zusammenfaßt; sie besitzt jedoch keinerlei gesellschaftliche Bedeutung mehr. Als Realkategorie des gesellschaftlichen Zusammenhangs verschwindet dann die abstrakte Arbeit vollständig. Was bei Wolf als der ominöse „Akt der Gleichsetzung" der Arbeiten erscheint, der als separat „quantitativer" Bezug für alle, auch nicht-warenproduzierenden Gesellschaften gelten soll, ist in Wirklichkeit nichts als ein anderer Name für die ZIRKULATIONSSPHÄRE DER WARENPRODUKTION, die sich im verdinglichenden Denken unseres Autors durch die Hintertür wieder als unerkannter Begriff der Warenlogik hereingeschlichen hat.

Wolf verfällt daher in typisch positivistisches Denken, insofern er bewußtlos ein gesellchaftliches Verhältnis oder das wesentliche Moment eines solchen („abstrakte Arbeit") zur dinglichen Eigenschaft verkürzt, gerade dadurch in der mystifizierenden Abstraktheit beläßt und diese unkritisch hingenommene gesellschaftliche Abstraktion dann zur absoluten, unhistorischen Allgemeinheit vedünnt. Mit einigen Windungen und Wendungen nimmt er schließlich die Mystifikation der Ware doch für bare Münze, statt sie kritisch aufzulösen. Diesem Denken entspricht letzlich die falsche Identifikation von Abstraktheit und Allgemeinheit, wie sie das bürgerliche Denken überhaupt kennzeichnet und erstmals von Hegel, wenn auch in idealistischer Form, aufgelöst worden ist. Wolf bietet so bestenfalls das kuriose Schauspiel einer positivistischen Hegel-Lektüre, nicht aber eine kritische Auflösung der Warenlogik auf der Basis der Marxschen Theorie, deren Verständnis gerade auch als kritisches eine materialistische Wendung der Hegelschen Kategorien zur Bedingung hat, die nicht mit dem Idealismus zusammen auch die Dialektik ausschüttet und abstrakte Arbeit bzw. Wert tatsächlich platt als „dingliche Eigenschaft" hinnimmt, wie sie sich in der bürgerlichen Mystifikation real darstellen.

Wolf verbessert seine Position nicht, wenn er die Abstraktheit der Arbeit nicht für alle Gesellschaftszustände als ihre gesellschaftlich-allgemeine Form verstanden wissen will. Er stiftet nur Verwirrung, indem er die bloß natürliche und insofern allgemeine, unhistorisch-ungesellschaftliche Eigenschaft der Arbeiten, die sich nur in der Warenproduktion zur Mystifikation einer „gesellschaftlichen Eigenschaft" verkehrt, dennoch auch für nicht-warenproduzierende Gesellschaften als gesellschaftliche Bestimmung retten will. Wolf stolpert darüber, daß er die Bestimmung von abstrakter und konkreter Allgemeinheit nicht bezieht auf den Begriff der gesellschaftlichen Arbeit und dadurch zu einem falschen, unhistorischen Begriff der abstrakten Arbeit „für alle Gesellschaftszustände" gelangt.

Himmelschreiend wird der Widersinn, wenn Wolf so behauptet, daß einerseits „nur in kapitalistischen Gemeinwesen" die „abstrakt-menschliche bzw. abstrakt-allgemeine Arbeit die gesellschaftlich-allgemeine Arbeit" sei (a.a.O., S. 71) und andrerseits fordert,daß man „gesellschaftlich-allgemeine Arbeit" nicht gleichsetzen dürfe mit der „abstrakt-menschlichen Arbeit" (a.a.O., S. 70 f.). WELCHE „Allgemeinheit" aber soll denn bei Wolf die abstrakte Arbeit als (seperates, einen „Gleichsetzungs-Akt" konstituierendes) „quantifizierendes Moment" der gesellschaftlichen Gesamtarbeit darstellen, wenn nicht eine „gesellschaftliche"?! Würde es sich konsequent bloß um die NATÜRLICHE (physiologische) allgemeine Eigenschaft aller nützlichen Arbeiten handeln, Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn etc. zu sein, dann wäre dies eben keine GESELLCHAFTLICHE Allgemeinheit, wie Wolf selber sagt: „Unabhänig vom gesellschaftlichen Zusammenhang wäre sie nur noch die den unterschiedlichen, konkret-nützlichen Arbeiten gemeinsame und insofern allgemeine Eigenschaft" (a.a.O., S. 52). Als angeblich gesondert in allen Gesellschaften hinzutretender quantitativer Aspekt, als GESELLSCHAFLTICHE „Eigenschaft" aber, als Art und Weise oder „Akt" der Proportionierung der Gesamtarbeit wäre die abstrakt-menschliche oder abstrakt-allgemeine Arbeit auch bei Wolf notwendig immer eine GESELLSCHAFTLICHE, obwohl er verlangt, daß man „beide Ausdrücke", nämlich abstrakt-menschliche Arbeit einerseits und gesellschaftlich-allgemeine Arbeit andererseits „nicht gleichsetzen soll".Indem aber die abstrakt-allgemeine Arbeit als Proportionierung der Gesamtarbeit auch bei ihm notwendig wenigstens in dieser Hinsicht und Funktion eine gesellschaftlich-allgemeine ist, kommt er auf den Unsinn hinaus, daß er plötzlich ZWEIERLEI „gesellschaftlich-allgemeine Arbeit" hat, eine eigentliche (die der konkret-nützlichen Arbeiten) und eine uneigentlich hinzutretende, eine explizite und eine „verschämt" implizite. Er sagt also tatsächlich nur, daß die gesellschaftlich-allgemeine Arbeit für ihn in nicht-warenproduzierenden Gesellschaften, die nicht die abstrakt-menschliche Arbeit sein soll,sondern die direkte gesellschaftliche Allgemeinheit der konkret-nützlichen Arbeiten, in Wirklichkeit leider doch nicht „allgemein genug" wäre, so daß trotzdem noch die abstrakt-menschliche Arbeit als Kategorie hinzutreten müßte, um die doch angeblich schon in der Form der gesellschaftlichen Allgemeinheit befindlichen nützlichen Arbeiten erst „wirklich" gesellschaftlich-allgemein zumachen. Die Würde der Allgemeinheit bekämen sie in Wahrheit erst durch eine der Warenlogik angehörende Kategorie. Die Kategorie der gesellschaftlichen Allgemeinheit bei Wolf strafte sich so selber Lügen,

indem sie sich als gar nicht ernsthaft allgemein entpuppte und die Krücke der warenlogischen abstrakten Arbeit zu Hilfe nehmen müßte. Es enthüllt sich so, daß Wolf mit der krampfhaften Beibehaltung der Kategorie der abstrakt-menschlichen Arbeit für „alle Gesellschaftszustände" als einer GESELLSCHAFTLICHEN Kategorie zu gar keiner gesellschaftlich-allgemeinen Form der nützlichen Arbeiten ohne diese abstrakte Arbeit gelangen kann und also die abstrakte Allgemeinheit der Arbeiten in der Warenproduktion durch die Hintertür als für „alle Gesellschaftszustände gültig" behauptet werden muß. Der ganze theoretische Aufwand bei Wolf dient also offenbar zu nichts anderem, als mit „neuen" und weitausholenden Mitteln eine Weitergeltung warenlogischer Kategorien in einer „Sozialistischen" Übergangs- etc. Gesellschaft oder im Rahmen einer „sozialistischen" Politik überhaupt zu untermauern. Theoretische Ansätze wie dieser ordnen sich bruchlos in den verkürzten, warenfetischistischen Traditions- und Arbeiterbewegungs-Marxismus ein, trotz aller hochtrabenden und anspruchsvollen Sprache.

4. Abstrakte Arbeit als Realabstraktion

Das Beispiel von Wolf zeigt nur, mit welcher positivistischen Hartnäckigkeit und Vernageltheit sich nicht bloß der Alltagsverstand, sondern auch das theoretische Bewußtsein an die warenlogischen Kategorien klammert, die sich quasi als Naturgesetze überwältigend eingeprägt haben. Dieser bewußtseins-überwältigende Charakter der warenlogischen Kategorien, im theoretischen Sinne der Stufenfolge abstrakte Arbeit – Wert – Tauschwert – Geld, kann nicht einfach fehlerhaftem Denken geschuldet sein, sondern wurzelt vielmehr in den objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen selbst. Daß es sich hier nicht um bloße Gedankendinge oder Bewußtseinskategorien handelt, sondern um gesellschaftliche Realkategorien, ist nur scheinbar selbst-evident. Nachdem der Begriff der abstrakten Arbeit als einer (negativen, heute in ihrem zerstörerischen Reifestadium aufzuhebenden) abstrakten Allgemeinheit der Arbeiten geklärt worden ist, müssen wir zum Problem der „Vergegenständlichung" dieser abstrakten Arbeit im „Wert" zurückkehren, d. h. herausfinden, wie sich diese abstrakte Allgemeinheit der Arbeiten in die Mystifikation einer dinglichen Eigenschaft der Produkte verwandelt, über die nicht einmal Theoretiker mit marxistischem Anspruch wie Wolf hinausdenken können. Schon hier zeigt sich, daß die warenlogischen Kategorien als gesellschafliche Realkategorien keineswegs so leicht und selbstverständlich zu fassen sind. Das im Grunde trotz allen Aufwands denkfaule positivistische Bewußtsein (gerade auch als „marxistisches") macht sich gewöhnlich kein Problem daraus, indem es so tut,als habe es einfach mit „Realitäten" der krudesten Art zu tun, die äußerst simplen, hausbackenen „Definitionen" zugänglich wären und keiner weiteren Erklärung bedürften. Zwar sind tatsächlich die wirklichen, lebendigen, konkret-nützlichen Arbeiten ebenso EMPIRISCHE Realität wie der Tauschwert (die Austauschbeziehung der Waren) und das Geld. Abstrakte Arbeit und Wert jedoch stellen keinerlei empirische Realität dar. Der gewöhnliche, bürgerliche Positivismus nimmt diese Tatsache ja zum Anlaß, diese Kategorien überhaupt für nicht „existent", sinnlos oder „metaphysisch" zu erklären. Um diese Kategorien also zu begründen, und zwar kritisch, auf ihre Aufhebung hinzielend, genügt der platte Verweis auf die sogenannte „Realität" in ihrer empirischen Erscheinung keineswegs. Der „marxistische" Positivismus ohne Problembewußtsein macht sich insofern wissenschaftlich nur lächerlich.

So überrascht es kaum, daß dem marxistischen Denken der alten Arbeiterbewegung in allen ihren Lagern jegliches Problembewußtsein hinsichtlich des Begriffs der abstrakten Arbeit als einer Realkategorie mangelte. Es wurde also der Unterschied zwischen Gedankenabstraktion (Abstraktion als Gedankending, als Moment gedanklicher Widerspiegelung) und Abstraktion als gesellschaftlicher Realität nicht reflektiert . Die Frage der abstrakten Arbeit konnte so leicht als bloß logisches oder erkenntnistheoretisches Problem mißverstanden werden, d.h. als Frage nach der Richtigkeit einer Abstraktion auf der Ebene bloßer Gedankendinge. Die Problemstellung gleitet dann von der Kritik der politischen Ökonomie mehr oder weniger unmerklich hinüber zur reinen Erkenntnistheorie und Logik, wobei der bestimmte Inhalt eigentlich gleichgültig ist und auch ein völlig anderer sein könnte. Marx geht es aber weder um eine abstrakte Methode noch um Logik an sich, sondern um die Kritik bestimmter realer Verhältnisse. Gefragt ist also beim Problem der abstrakten Arbeit nicht einfach nach ihrer logischen

Stimmigkeit, sondern nach ihrer materiellen Realität als gesellschaftliche Realkategorie. Wie wird, und zwar real, die konkret-nützliche zur abstrakten Arbeit, diese zum Wert, dieser dann zu Tauschwert und Geld? Zwischen der empirischen Faßbarkeit der konkret-nützlichen Arbeiten und der empirischen Faßbarkeit des Tauschwerts bzw. des Geldes klafft eine empirisch nicht faßbare Lücke, die Marx mit den „unfaßbaren" Kategorien der abstrakten Arbeit und des Werts zu überbrücken sucht. Es kann aber keine bloß gedankliche Brücke zwischen auseinanderklaffenden empirisch harten Tatsachen geben, die vermittelnden Begriffe müssen sich als Widerspiegelung von Realitäten nachweisen lassen. Gefragt ist also nach den realen gesellschaftlichen Operationen, die sich begrifflich als abstrakte Arbeit und Wert darstellen sollen.

Es ist meines Wissens Alfred Sohn-Rethel, dem das Verdienst zukommt, erstmals das Problem der „REALABSTRAKTION" aufgeworfen zu haben. Freilich steht auch die Erörterung von Sohn-Rethel in einem primär erkenntnistheoretischen Zusammenhang und nicht direkt im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie; schon von daher konnte ihm die Lösung des Problems nicht gelingen. Vor einer Kritik Sohn-Rethels ist es jedoch nötig, die Richtigkeit und Bedeutung seiner Fragestellung hervorzuheben. Wenn dieser nämlich entgegengehalten wird, daß es doch überhaupt nur „reale" (im Sinne von: richtige, einen realen Zusammenhang widerspiegelnde) und „irreale" (im Sinne von: falsche, unsinnige, keinen realen Zusammenhang widerspiegelnde) Abstraktionen „gebe", dann drückt dieser Einwand nur wieder einen völligen Mangel an Problembewußtsein aus, dann wird nicht begriffen, daß wir hier nicht primär von Erkenntnistheorie sprechen, sondern von der Kritik der politischen Ökonomoie, daß es nicht um einfache Denk- oder Verstandeskategorien geht, sondern um gesellschaftliche Realkategorien, die reale Verhältnisse ausdrücken. Selbstverständlich sind Wert und abstrakte Arbeit auch BEGRIFFLICHE Abstraktionen, also Denkleistungen des menschlichen Kopfes, die etwas Reales im Kopf widerspiegeln; als solche Begriffe sind sie reine Gedankendinge, die als solche in der Tat nur „richtig" oder „falsch" sein können, ohne daß dadurch ihr Charakter als GEDANKENOPERATION in Frage stünde. Also etwa in dem Sinne, wie z. B. Lenin über „Abstraktionen" in seinem Hegel-Konspekt schreibt: „Das Denken, das vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt sich nicht – wenn es richtig ist ... – von der Wahrheit, sondern nähert sich ihr. Die Abstraktion der Materie, des Naturgesetzes, die Abstraktion des Wertes usw., mit einem Wort alle wissenschaftlichen (richtigen, ernst zu nehmenden, nicht unsinnigen) Abstraktionen spiegeln die Natur tiefer, richtiger, vollständiger wider" (Lenin 1964, S.160). Der Wert wird hier ALS BEGRIFF unter Abstraktionen eingereiht, die allesamt als (die Leistung der Widerspiegelung erbringende) Gedankendinge nicht in Frage stehen und so in der Tat nur „richtig" oder „falsch" sein können. Nun geht es aber gerade darum, inwiefern sich der Wert und seine Erscheinungsformen Tauschwert und Geld auf eine höchst vertrackte und verteufelte Weise nicht in ihrem widerspiegelnden, begrifflichen Gedankendasein, sondern in ihrem realen, vom begrifflichen Denken unabhängigen und diesem vorausgesetzten Dasein von allen anderen Abstraktionen fundamental unterscheiden. Insofern ist die Frage der richtigen („realen") oder falschen Widerspiegelung von Realitäten im Denken gar nicht das Thema, wenn wir von Realabstraktionen sprechen. Vielmehr geht es um das Reale, das der Abstraktion vorausgesetzt ist. Erkenntnistheoretisch ist das Problem der Abstraktionen im gewöhnlichen Sinne längst geklärt. In der Geschichte der Philosophie handelte es sich um die Frage, ob den (gedanklichen) Abstraktionen in der sinnlichen Realität „Dinge" entsprechen oder ob es sich um bloße Gedankendinge handelt. Platon entwickelte das idealistische Konstrukt einer „höheren", wahren Welt oder Realität, in der sich die Urbilder aller menschlichen Abstraktionen tatsächlich als solche dinglich befänden; in der Scholastik wurde das Problem bekanntlich als Nominalismus-Realismus-Streit ausgetragen. Es ist längst bewiesen, daß die Frage so überhaupt erkenntnistheoretisch falsch gestellt ist. Die Abstraktion als solche ist Denkleistung des menschlichen Kopfes, Aneignungsform der Wirklichkeit durch das menschliche Denken. Sie ist als solche keine unmittelbar reale Gegenständlichkeit, die dem Denken vorausgesetzt wäre, sondern wirklich reines Gedankending. Dennoch entspricht diesem Gedankending etwas Reales in der dem Denken vorausgesetzten konkreten Realität, jedoch nicht in der Form eines separaten DINGS, sondern vielmehr als realer ZUSAMMENHANG an wirklichen Dingen und Verhältnissen. Wenn ich sage „Tier", dann „abstrahiere" ich von den wirklichen besonderen Tieren wie Löwe, Tiger, Hase usw.;

aber diese Abstraktion „Tier" ist natürlich kein Hirngespinst, keine bloße Fiktion etc., es entspricht ihr ein Realzusammenhang, nämlich die sinnliche Realität gemeinsamer Merkmale, die Löwe, Tiger und Hase als eine distinkte Einheit im Vergleich etwa zu Pflanzen, Menschen oder unbelebter Materie erscheinen lassen. Diese Gemeinsamkeit, diese Einheit von Löwe, Tiger und Hase „existiert" real und vor dem Denken aber nur AN IHNEN, nicht getrennt von ihnen, nicht als selbständige dingliche Entität. Als solche ist die Abstraktion nur ein Gedankending.

Grundsätzlich anders und paradox jedoch verhält es sich bei der Abstraktion des Werts. Hier ist nicht nur der Begriff des Werts als Gedankending, als Widerspiegelung abstrakt, sondern das Widergespiegelte selbst, das dem Denken vorausgesetzte Reale ist abstrakt! Jedenfalls dem „realen Schein" nach, d.h. als gesellschaftliche Realität. Und auch die Erscheinungsformen dieser real-abstrakten Dinglichkeit, nämlich Tauschwert und Geld, werden als erscheinende Realität um keinen Deut konkreter; vielmehr ist das Geld das „abstrakte Ding", die widersinnige, nichtsdestoweniger jedoch reale Ungeheuerlichkeit einer Abstraktion, die man anfassen kann, die als solche außerhalb des menschlichen Kopfes real dinglich existiert. Wie schwer und ungewohnt ist es, die Verdoppelung der Abstraktion als dem Denken vorausgesetzte Realität und als Gedankending, als Begriff, unterscheiden und begreifen zu können, zeigt nicht nur Backhaus, dem unter der Hand die selber abstrakte Erscheinungsform der Wertabstraktion wieder zum „Konkreten" wird. Der gesamte traditionelle Marxismus hat nicht einmal versucht, diese Unterscheidung zu machen und sich dem Problem der Realabstraktion theoretisch zu stellen. Daher auch , selbst bei den großmäuligsten Polemiken gegen Sohn-Rethel, meistens nur ein eher verlegenes Stutzen hinsichtlich dieses Begriffs der Realabstraktion: „Es kann nicht bestritten werden, daß auch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse wirklich existierende Abstraktionen erzeugen..." (Brand, Kotzias, Sandkühler u.a. 1976, S. 73). Aber zu mehr als einem kurzen Stutzen bringt es der längst theoretisch verlotterte, positivistisch verflachte Vulgärmarxismus angesichts des gesellschaftlichen Paradoxons der Wertabstraktion nicht mehr, gerade wo er sich als „Orthodoxie" noch immer aufspielt [11].

Daß es sich bei der abstrakten Arbeit und dem Wert keineswegs um simple, kruden „Definitionen" zugängliche Gegebenheiten handelt, die der traditionelle Marxismus bloß gedankenlos nachplappert, sondern um keineswegs endgültig geklärte gesellschaftliche Paradoxien, kann bei Marx selber vielfach nachgelesen werden. In der Erstauflage des 'Kapital' handelt er sogar explizit vom Paradoxon der Realabstraktion, wenn er im Zusammenhang mit der Wertform-Analyse über die Form des allgemeinen Äquivalents sagt: „Es ist, als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppiert die verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien usw. des Thierreichs bilden, auch noch DAS ThIER (Hervorheb. Marx) existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs. Ein solches Einzelne, das in sich selbst alle wirklich vorhandenen Arten derselben Sache einbegreift, ist ein ALLGEMEINES, wie THIER, GOTT usw." (Marx 1984, S. 27).

Marx benennt hier nicht nur klar das von Sohn-Rethel aufgegriffene Paradoxon der Realabstraktion, er stellt es zugleich in einen Zusammenhang mit dem Begriff der abstrakten Allgemeinheit. Denn wenn real-dinglich „das Tier" existiert, dann ist diese Abstraktion nicht nur real, sondern gleichzeitig eine reale abstrakte Allgemeinheit. Sie begreift einerseits „in sich selbst alle wirklich vorhandenen Arten derselben Sache ein", insofern dies jedes Allgemeine tut, jedoch nur ABSTRAKT, d.h. getrennt von „allen wirklich vorhandenen Arten". Was sonst nur abstrakte, unvollkommene Verstandesbestimmung des menschlichen Kopfes ist, etwa der abstrakt-allgemeine Begriff „Pflanze", der FÜR DEN KOPF (nicht aber in der diesem vorausgesetzten Realität) nur abstrakt alle wirklichen Pflanzen einbegreift, nicht jedoch die begriffene Konkretion aller verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien usw. des Pflanzenreichs, das wird hier in der Realität selber abstrakt-allgemeine, unvollkommene, negative Vergesellschaftung. Das Geld repräsentiert alle vergangenen Arbeiten in ihrer Gesellschaftlichkeit, aber eben nur abstrakt, getrennt vom wirklichen konkreten Arbeitsteilulngssystem, und deswegen ist es ein real Abstrakt-Allgemeines. Backhaus hat gerade dieses Zitat völlig mißverstanden, weil er das „Einbegreifen" aller wirklich vorhandenen Arten in diesem Kontext für die „Konkretion" nimmt, statt es als bloß abstraktes „Einbegreifen" und damit als abstrakte Allgemeinheit zu erkennen.

Marx hat diese Formulierung in den späteren Auflagen nicht mehr gebraucht, wohl, um sich stärker von der Hegelschen Terminologie abzugrenzen, deren Gebrauch allerdings damals andere Mißverständnisse nahelegen konnte als heute. Es ist freilich zweifelhaft, ob Marx damit der Klarheit seiner Argumentation in the long run wirklich einen Dienst erwiesen hat. Keinen Zweifel jedoch kann es daran geben, daß Marx der SACHE nach in seiner Werttheorie genau dieses Problem der Realabstraktion, d.h. das unabhängig vom Denken sich vollziehende, diesem vorausgesetzte gesellschaftliche Realwerden der abstrakt-allgemeinen Arbeit, getrennt von ihrer Nützlichkeit, behandelt und bis zur dinglich-realen Erscheinung der abstrakten Arbeit im Geld durch alle Metamorphosen hindurch verfolgt und analysiert hat. Die Abstraktion der Arbeit und des Werts ist eine Realkategorie der kapitalistischen Produktionsweise, daher eine gesellschaftliche Realabstraktion; und ihre Untersuchung gehört also auch in das Gebiet der Kritik der politischen Ökonomie und nicht primär der Erkenntnistheorie. Es ist in dieser Hinsicht äußerst aufschlußreich, daß sich die ganze, teilweise erbitterte Auseinandersetzung um die Theorie von Sohn-Rethel fast gar nicht auf seine erkenntnistheoretischen Schlußfolgerungen und also sein eigentliches theoretisches Anliegen bezieht, sondern in erster Linie auf seine kritische Entwicklung politökonomischer Begrifflichkeiten (vgl. Brand, Kotzias, Sandkühler 1976, S. 18). Damit ist schon darauf verwiesen, daß die eigentliche Brisanz des ganzen Ansatzes der „Realabstraktion" keineswegs auf dem von Sohn-Rethel selber gemeinten erkenntnistheoretischen Gebiet liegt.

Freilich muß gesagt werden, daß sich das Hauptverdienst von Sohn-Rethel in dieser hier allein interessierenden Hinsicht (seine erkenntnistheoretischen Schlußfolgerungen müssen in diesem Kontext unberücksichtigt bleiben) fast schon auf das Aufwerfen der Problemstellung beschränkt. Denn Sohn-Rethel macht den auch sonst nicht gerade seltenen fundamentalen Fehler, die verschiedenen „Sphären" der bürgerlichen Gesellschaft, vor allem Produktion und Zirkulation, als einander äußerliche „Wesenheiten" auseinanderzureißen und als zunächst isolierte Bestimmungen zu setzen, statt sie in ihrer konkreten Totalität als einander bedingende Momente zu begreifen. So ist die „Sphäre" der Produktion, der wirklichen Arbeit, für ihn nur „konkret", als solche also „nicht entfremdet" und bloßer direkter Stoffwechsel mit der Natur; sie wird jedoch in den von ihm so genannten „Aneignungsgesellschaften" der Ausbeutung durch das ihr „eigentlich" fremde und äußerliche Prinzip der „Tauschabstraktion" überwältigt und vergewaltigt. Es erscheint also so, als ob die selbständig existierende Entität der Zirkulation sich die „an sich" jungfräuliche Sphäre der Produktion oder realen Arbeit äußerlich unterjocht. Sohn-Rethel kann daher mit dem Marxschen Begriff der abstrakten Arbeit noch weniger anfangen als der traditionelle Marxismus: „Ich halte den Begriff der abstrakt gesellschaftlichen Arbeit, soweit er in der Warenanalyse erkennbar ist, für einen dem Hegelschen Erbe geschuldeten Fetischbegriff. Er herrscht überall, wo die Vorstellung von der kapitalistischen Ökonomie als einem gesellschaftlichen 'Arbeitszusammenhang' sich einstellt. Präzis verstanden beinhaltet der Begriff einer Gesellschaft als Arbeitszusammenhang die kollektive Arbeit einer gemeinschaftlichen Produktionsweise, - er schließt die Ausbeutung aus. In meiner Ausdrucksweise ist das der Fall der Produktionsgesellschaft. Davon präsentiert die bürgerliche Gesellschaft der kapitalistischen Produktion das gerade Gegenteil, einen Zusammenhang vermittelst reziproker Aneignungspraxis. Der Fetischbegriff der abstrakt gesellschaftlichen Arbeit okkupiert genau den Platz, welcher der Realabstraktion aus der Kausalität der Tauschhandlung zukommt. Er erkennt die Tatsache der Realabstraktion, aber er gibt ihr eine Fehlerklärung... Halten wir also fest, die Arbeit spielt keine konstitutive Rolle in der gesellschaftlichen Synthesis vermittels des Warenaustauschs. Im Funktionszusammenhang des Marktes herrscht nicht die abstrakte Arbeit, sondern die Abstraktion von der Arbeit" (Sohn-Rethel 1971, S. 70).

Sohn-Rethel scheint hier allen Ernstes zu unterstellen, daß die kapitalistische Gesellschaft überhaupt keinen gesellschaftlichen Arbeitszusammenhang darstellt. Dann allerdings wäre in Wirklichkeit auch kein Austausch möglich. Stofflich und inhaltlich existiert dieser Arbeitszusammenhang als ein wirkliches System der Arbeitsteilung; die zahllosen verschiedenen Produktionsvorgänge ergänzen sich, greifen ineinander über usw. Aber diesem stofflichen Arbeitszusammenhang entspricht nicht der Beziehungszusammenhang der Menschen, ihre Verkehrsform miteinander. Es ist gesellschaftliche

Arbeit, aber nur auf der stofflich-dinglichen Ebene, nicht auf der Ebene der Beziehungen der Menschen untereinander. Das Arbeitsteilungssystem ist konkret-allgemein, aber nicht für die Produzenten untereinander, „für sie" kann sich die gesellschaftliche Allgemeinheit ihrer eigenen Arbeit nur als abstrakte, getrennte darstellen. Der sogenannte „Tauschakt" der Zirkulationssphäre „VOLLSTRECKT" nur die Abstraktion der Arbeit, die FÜR DIE PRODUZENTEN schon in der Produktion,in ihrer realen Arbeit selber zum Ausdruck kommt. Ihre Arbeit als STOFFLICHER PROZESS ist „konkret", aber nicht FÜR SIE selber als Gesellschaftswesen. Für den Produzenten selber „herrscht" also schon in der Produktion die Abstraktion von der konkreten Nützlichkeit dieser seiner eigenen Arbeit, von ihrem Inhalt. Richtig ist, daß dieser Produktion im Sinne eines jeweils einzelnen Produktionsaktes immer schon Tausch und Markt vorausgesetzt sind, die Produktion von vornherein eine für den Austausch ist. Diese Frage nach einer abstrakten „Priorität" von „Tauschhandlung" und „Produktion für den Austausch" im Sohn-Rethelschen Sinne kann sich überhaupt nur stellen, wo „Tauschhandlung" und „Produktionshandlung" als zwei völlig selbständige, einander an sich äußerliche gesellschaftliche Entitäten gesetzt werden und also die reale Totalität des Reproduktionszusammenhangs verschwindet. Sohn-Rethel hat ein abstraktes, unhistorisches Verständnis von „unbefleckter" Produktion, die immer nur äußerlich von ausbeuterischen Aneignungs-Gesichtspunkten heimgesucht wird: „Da die Produzenten von allen Mitteln entblößt sind, irgendein Produkt zu erzeugen, und die Produktion nur noch als Lohnarbeit verrichten, findet die Produktion also nicht mehr nach der Logik der Produktion, sondern nach der Logik ihrer Negation statt, nach Maßen bloßer Warenäquivalenzen" (Sohn-Rethel 1971, S. 70 f.). Es mutet schon einigermaßen merkwürdig an, wenn hier von einer „Produktion nicht nach der Logik der Produktion" die Rede ist. Der gesellschaftliche „Nexus" erscheint bei Sohn-Rethel immer als separate Handlung, weil er die Zirkulationssphäre der Warenproduktion als gesellschaftlichen Fremdkörper begreift; die Produktion dafür umgekehrt als anthropologische Konstante im Sinne der vormarxistischen ökonomischen Ideologien der bürgerlichen Klassiker und der Utopisten. In Wirklichkeit besitzt eben jede historische Formation ihre je spezifische PRODUKTIONSWEISE, aus der heraus auch nur der gesellschaftliche „Nexus" zu erklären ist. Von der kapitalistischen Produktionsweise könnte sogar umgekehrt behauptet werde, daß sie den „gesellschaftlichen Arbeitszusammenhang" überhaupt erst geschaffen hat, insofern die stoffliche Arbeitsteilung in allen früheren Produktionsweisen vergleichsweise nur schwach entwickelt war. Erst der kapitalistische Prozeß der Verwissenschaftlichung der Produktion hat „Vergesellschaftung" überhaupt hervorgebracht, von Marx reflektiert als „zivilisatorische Mission" des Kapitals. Alle vorkapitalistischen Produktionsweisen sind demgegenüber noch in mehr oder weniger roher Form der Natur und gesellschaftlich dem Grundeigentum verhaftet. Die kapitalistische Herausbildung des „gesellschaftlichen Arbeitszusammenhangs" erscheint übrigens auch deutlich in der modernen bürgerlichen Soziologie als historische Abfolge und Gegensatz von „Gemeinschaft und Gesellschaft" (vgl. Tönnies 1979, Weber 1985). Daraus erhellt schon, daß erst im Kapitalismus überhaupt von PRODUKTIVER VERGESELLSCHAFTUNG gesprochen werden kann, also erst mit der Verallgemeinerung der abstrakten Arbeit auch jener „gesellschaftliche Arbeitszusammenhang" und jene "Produktionsgesellschaft" entstehen kann, die ihr Sohn-Rethel als unhistorische Konstante entgegensetzt. Der gesellschaftliche „Nexus", immer schon determiniert durch die zugrunde liegende Produktionsweise, gewinnt also erst mit der kapitalistischen Produktion Vergesellschaftungs-Qualität. Nicht die Zirkulation hat sich aus unerfindlichen Gründen plötzlich hochstaplerisch zur Gottheit aufgeworfen und die Produktion übertölpelt, sondern umgekehrt die Verwissenschaftlichung der Produktion erst die menschliche Arbeitskraft zur Ware gemacht und damit die warenlogischen Kategorien gesellschaftlich verallgemeinert und die Warenzirkulation zur totalen allgemeinen Verkehrsform erhoben. Die Produktion ist der auch die Zirkulation übergreifende Zusammenhang, insofern determiniert sie auch den „Tausch" (bzw. dessen Krise bei genügender Höhe der stofflichen Vergesellschaftung!), freilich nicht als je EINZELNE „Produktionshandlung" gegenüber der je EINZELNEN „Tauschhandlung", sondern als totaler gesamtgesellschaftlicher Reproduktionszusammenhang, in dem jeder einzelnen Produktionshandlung immer schon der Gesichtspunkt des Marktes und damit des Tausches vorausgesetzt ist, ohne daß damit die „Tauschhandlung" zum Demiurgen der kapitalistischen PRODUKTIONSWEISE würde. Aus seiner

falschen Verselbständigung und Isolierung der Zirkulationssphäre heraus behauptet Sohn-Rethel: „Weder ist die Arbeit von Haus aus abstrakt, noch ist ihre Abstraktion zur 'abstrakt menschlichen Arbeit' ihr eigenes Werk. Die Arbeit abstraktifiziert sich nicht selber. Der Sitz der Abstraktion liegt außerhalb der Arbeit in der bestimmten gesellschaftlichen Verkehrsform des Austauschverhältnisses" (Sohn-Rethel 1973, S. 46). Daß die Arbeit „von Haus aus" nicht abstrakt ist noch sich selber als solche abstraktifiziert läßt keineswegs den Schluß zu, daß der Sitz der Abstraktion außerhalb der Arbeit liege. Der Tausch ist nur die Vollstreckung oder Realisierung der Abstraktion, die schon im Produktionsprozeß vorgenommen sein muß, nicht ihr selbständiger „Sitz"; die „Verkehrsform" kann immer nur die Form eines bestimmten produktiven Inhalts sein, der diese Form aus sich heraus setzt, nicht jedoch eine selbständig für sich a priori existierende Form, die sich parthenogenetisch einen Inhalt gebiert. Eine bestimmte Höhe der produktiven Vergesellschaftung, die gleichwohl nicht ausreichend ist für eine vollvergesellschaftete direkt gemeinschaftliche Produktionsweise, setzt aus sich heraus die Verallgemeinerung der Warenform, abzulesen an der sukzessiven historischen Verkettung von Verwissenschaftlichung der Produktion einerseits und Ausdehnung der Warenform andererseits seit dem 16. Jahrhundert. In diesen Zusammenhang eingeschlossen ist die „Abstraktifizierung" der Arbeit, nicht als äußerliche zirkulative Formbestimmung, sondern als „Abstraktifizierung" des produktiven Inhalts selber. Daß hier der „Tausch" immer schon jeder Produktion inhärent ist, darf nicht dazu verführen, die im Tausch vollzogene Abstraktion als der „Produktion" an sich fremdes und äußerliches, für sich seiendes Prinzip zu begreifen.

Etwas eleganter als Sohn-Rethel zieht sich Rubin aus der Affäre, der seinen Kritikern, die ihn auf eine Sohn-Rethel ähnliche Zirkulationsbeschränktheit festnageln wollen, folgendes entgegnet: „Einige Kritiker behaupten, daß unsere Auffassung zu der Schlußfolgerung verleiten könnte, daß abstrakte Arbeit ihren Ursprung allein im Tauschakt hat, woraus folgte, daß auch der Wert nur im Tausch entsteht. Vom Marxschen Standpunkt aus jedoch müsse der Wert – und damit auch die abstrakte Arbeit – bereits im Produktionsprozeß existieren. Dies grenzt an die sehr ernste und schwerwiegende Frage nach dem Verhältnis zwischen Produktion und Tausch ... Das Problem liegt darin, daß bei der Erörterung des Verhältnisses von Tausch und Produktion zwei Begriffe von Tausch nicht zureichend voneinander unterschieden werden. Wir müssen den Tausch als gesellschaftliche Form des Reproduktionsprozesses vom Tausch als einer besonderen Phase dieses Reproduktionsprozesses, die die Phase der direkten Produktion ablöst, trennen ... Wenn Marx beständig wiederholt, daß abstrakte Arbeit nur das Ergebnis des Tausches ist, so will er damit sagen, daß sie aus einer bestimmten gesellschaftlichen Form des Produktionsprozesses resultiert. Nur insoweit, als der Produktionsprozeß die Form der Warenproduktion annimmt, d. h. einer auf den Tausch beruhenden Produktion, ist die abstrakte Arbeit die Form der Arbeit und der Wert die Form der Arbeitsprodukte. Der Tausch ist demnach vor allem eine Form des Produktionsprozesses oder eine Form gesellschaftlicher Arbeit. Da der Tausch tatsächlich die dominante Form des Produktionsprozesses ist, prägt er die Phase direkter Produktion ... Bereits im eigentlichen, unmittelbaren Produktionsprozeß tritt der Produzent als WARENPRODUZENT auf, seine Arbeit trägt den Charakter ABSTRAKTER Arbeit und sein Produkt den des WERTS" (Rubin 1973, S. 110 ff., Hervorhebg. Rubin).

Im Gegensatz zu Sohn-Rethel reißt also Rubin Produktion und Zirkulation nicht als einander äußerlich auseinander und läßt daher auch nicht die Zirkulation als Verkehrsform einen ihr an sich fremden Inhalt, die Produktion, von außen überwältigen, sondern versucht Produktion und Zirkulation als Momente einer Totalität der Warenproduktion darzustellen. Also nicht „Tauschhandlung" versus „Produktionshandlung", sondern Tauschproduktion, die den „Akt" oder Vollzug des Tausches als gesonderte Sphäre aus sich heraus setzt. Freilich ist dies zunächst nur ein richtigerer Gesichtspunkt; es muß trotzdem erklärt werden, wie sich die Abstraktion als abstrakte Arbeit in den „Handlungen" der Warenproduzenten vom produktiven Inhalt her konstituiert, um im zirkulativen „Tauschakt" realisiert oder vollstreckt zu werden [12].

Sobald Sohn-Rethel sich bemüht, die „abstraktifizierenden" Handlungen zu beschreiben, muß er auch sofort zugeben, daß ihm der Totalitäts-Gesichtspunkt verlorengeht: „Was uns hier beschäftigt, ist nicht das Gesamtverhältnis, sondern nur ein Teilaspekt von ihm, nämlich die dem Warenaustausch innewohnende abstraktive Kraft. Wir sprechen darum weiterhin von der Tauschabstraktion, nicht von der Warenabstraktion. Wie läßt die Tauschabstraktion sich zunächst als bloßes Phänomen isoliert (!) beschreiben? Der Austausch der Waren ist abstrakt, weil er von ihrem Gebrauch nicht nur verschieden, sondern zeitlich getrennt ist. Tauschhandlung und Gebrauchshandlung schließen einander in der Zeit aus" (Sohn-Rethel 1073, S. 46 f.).

Indem der Gesichtspunkt der Totalität verlorengeht, der nur von der Formbestimmung des produktiven Inhalts her aufgerollt werden kann, und die Zirkulation als getrennte Sphäre zum „Sitz" der Abstraktion gemacht wird, muß sich allerdings die Abstraktion auch „isoliert" an den fertigen Dingen vollziehen, als Gegensatz von „Tauschhandlung" und „Gebrauchshandlung" AM TOTEN PRODUKT. Sohn-Rethel erliegt also schon im Ausgangspunkt seiner Ableitung der „abstraktifizierenden" Handlung dem dinglichen Fetisch der Warenwelt, indem er statt der Beziehungen der Produzenten untereinander die Beziehung des Konsumenten zum Produkt als Gegenstand der Abstraktifizierung nimmt.

Die Konsumtion ist zwar der Zweck der Produktion. Die Frage ist jedoch, in welcher Formbestimmtheit Produktion und Konsumtion zueinander im Verhältnis stehen. Bei isolierter haus- bzw. subsistenzwirtschaftlicher Produktion stellen die Produzenten den Gegenstand des Bedürfnisses für sich selber her, Produzent und Konsument sind also identisch. Bei gesellschaftlicher Produktion stellen die Produzenten aber gegenseitig die Gegenstände des Bedürfnisses füreinander her; in einer gemeinschaftlichen, kommunistisch-gesellschaftlichen Produktion würden sie dies als unmittelbar gesellschaftliche oder vergesellschaftete Individuen tun und die Identität von Produzent und Konsument wäre also auf einer höheren, gesellschaftlichen Ebene wiederhergestellt. Anders in der Warenproduktion. Auch hier stellen die Produzenten gegenseitig die Gegenstände des Bedürfnisses füreinander her; sie stehen zueinander in einer produktiven Beziehung, jedoch nur „objektiv", nicht als Subjekte. Sie stehen zueinander in einer produktiven Beziehung, aber nicht direkt, sondern nur indirekt. Die Identität von Produzent und Konsument fällt auseinander, dazwischen schiebt sich die Sphäre der Zirkulation.

Für den Warenproduzenten trennt sich also der konsumtive Zweck von seinem lebendigen Produktions- oder Arbeitsprozeß, und zwar in zweifacher Weise, spiegel- oder seitenverkehrt, je nachdem ob es sich um sein eigenes oder um das fremde Produkt des anderen, ökonomisch von ihm getrennten Produzenten handelt. Sein eigenes Produkt ist zwar für ihn durchsichtig Resultat seines eigenen konkreten, lebendigen Arbeitsprozesses. Aber dieser im stofflichen Sinne konkrete Arbeitsprozeß wird für ihn im GESELLSCHAFTLICHEN Sinne zu einem abstrakten und sein Produkt zur abstrakten „Wertgegenständlichkeit" dadurch, daß die konsumtive Zwecksetzung seiner eigenen Produktion von ihm abgetrennt ist. Er stellt die Produkte nicht für den eigenen Gebrauch her, seine Produktion verwandelt sich FÜR IHN nicht in Konsumtion. Dies kann übrigens so weit gehen, daß er bewußt verschlechterte oder real nicht konsumierbare Produkte herstellt, um sie dem fremden Konsumenten „anzudrehen" (ein durchaus nicht seltener Irrationalismus der Warenproduktion). Soweit er seine Produkte selbst konsumiert, sind sie bekanntlich auch nicht Waren. Indem die zwecksetzende Konsumtion von seinem Arbeitsprozeß abgetrennt ist, ist sein eigener Produktionsprozeß für ihn von vornherein nicht Produktion von Gebrauchswerten, sondern Produktion von abstrakter Wertgegenständlichkeit, obwohl er selber Träger des konkreten lebendigen Arbeitsprozesses ist. Und umgekehrt: Die Produkte der anderen Warenproduzenten werden von ihm zwar unter der Zwecksetzung des Gebrauchswerts und der Konsumtion wahrgenommen, jedoch getrennt vom konkreten, lebendigen Arbeitsprozeß. Trotz seines rein konsumtiven Interesses treten ihm die von anderen produzierten, für ihn produzierten Gegenstände des Bedürfnisses in der Form der abstrakten Wertgegenständlichkeit entgegen, die er sich erst als solche aneignen muß, um in ihren Genuß als Gebrauchswerte und Gegenstände der Konsumtion gelangen zu können. Sein eigener Produktionsprozeß ist für ihn gesellschaftlich abstrakte Arbeit und sein Produkt abstrakte Wertgegenständlichkeit, weil die zwecksetzende Kon-

sumtion von ihm abgetrennt ist; die Produkte der anderen sind für ihn abstrakte Wertgegenständlichkeit, weil er umgekehrt von ihrer produktiven Voraussetzung, der lebendigen Arbeit der anderen, abgetrennt ist. Dieselbe sich unaufhörlich reproduzierende doppelte Trennung und Getrenntheit ist also der reale Abstraktionsprozeß der Arbeit. Der individuelle Produzent muß sich, ökonomisch getrennt von den anderen Produzenten, borniert unter eine gesellschaftliche Teilarbeit subsumieren und also in seinem konkreten, lebendigen Arbeitsprozeß abstrahieren von der Gesamtheit seiner eigenen Bedürfnisse. In seinem getrennten, beschränkten Produktionsprozeß sind seine eigenen Bedürfnisse als Ganzes nicht mehr anwesend und konkret-praktisch als totaler Reproduktionszusammenhang nicht mehr erlebbar. Damit aber ist für die Wiederherstellung der Totalität der Bedürfnisse eine Beziehung zu den anderen Produzenten oder gesellschaftlichen Teilarbeitern nötig, die AUßERHALB der produktiven Sphäre liegt, nämlich im TAUSCH der abgetrennten Zirkulationssphäre. Die gesellschaftliche Kombination der Teilarbeiten kann der „privaten" Getrenntheit wegen nicht als solche bewußt vorgenommen werden, ist als Kombination lebendiger Arbeitsprozesse nicht mehr einsichtig, sondern kann sich nur noch abstrakt darstellen. Die Konkretheit der Arbeiten ist damit natürlich nicht ausgelöscht, aber sie kann nur als konkrete Einzelheit erscheinen, als rein stofflich-technische Konkretheit der je einzelnen Arbeit, die auf der Seite der abstrakten Privatheit des einzelnen Produzenten erscheint und also selber der Abstraktion im gesellschaftlichen Sinne untergeordnet ist. Das gesellschaftliche Ineinandergreifen der einzelnen Arbeiten, ihre gegenseitige Bedingtheit, d. h. ihre Allgemeinheit, die nur eine gesellschaftliche sein kann, muß dagegen von vornherein abstrakt bleiben und wird in die Form der abstrakten Allgemeinheit gesetzt. Als gesellschaftliche Arbeit sind die einzelnen Arbeiten schon im Produktionsprozeß für den Produzenten abstrakt, getrennt von seinen eigenen Bedürfnissen.

Im „Tauschakt" der Zirkulationssphäre aber wird die Abstraktion von der Totalität der Bedürfnisse in der je einzelnen, getrennten Produktion nicht rückgängig gemacht, sondern nur vollstreckt oder realisiert als abstrakte Dingbeziehung. Die Sohn-Rethelsche Trennung von Tauschhandlung und Gebrauchshandlung ist also nicht der Ausgangspunkt der Abstraktion, sondern selber etwas Abgeleitetes; die Abstraktion in der Beziehung von Konsument und Produkt entspringt der Abstraktion der Warenproduzenten im Produktionsprozeß selbst von der gesellschaftlichen Totalität ihrer Bedürfnisse. In dieser Form des Abstrahierens vom ganzen Umkreis der wirklichen Bedürfnisse im Arbeitsprozeß kommen diese zwar auf einem Umweg zum einzelnen Individuum zurück, aber nicht mehr als produktiv angeeignete, sondern nur noch als tote Dinge, losgelöst vom lebendigen Arbeitsprozeß. Damit aber wird die Abstraktion „Arbeit" zur Realabstraktion im gesellschaftlichen Handeln der Menschen, ausgehend von der produktiven Sphäre selber. Alle Produzenten abstrahieren als gesellschaftliche Teilarbeiter gleichermaßen real von der Totalität ihrer Bedürfnisse und damit von deren produktiver Grundlage. Die lebendige Konkretheit der Arbeit wird so sehr zur Einzelheit degradiert und der abstrakten Privatheit untergeordnet, daß sie als das „Produktionsgeheimnis" des jeweiligen Produzenten erscheint (in der handwerklichen wie in der kapitalistischen Warenproduktion), das ängstlich gehütet werden muß. Die in die Form der abstrakten Allgemeinheit gesetzte Bestimmung der Arbeit als gesellschaftliche einerseits und die inhaltliche qualitative Bestimmung der wirklichen konkreten Arbeiten andererseits werden voneinander getrennt und zerfallen in zwei verschiedene Sphären. Die doppelte spiegelverkehrte Trennung von Produktion und Konsumtion und die wechselseitige Abstraktion von der Totaliät der Bedürfnisse im Produktionsprozeß stellen sich so als Identität der gesellschaftlichen Abstraktion im Arbeitsprozeß selber dar. Dort unmittelbar sinnlich als abstrakte Gegenständlichkeit nicht zu erkennen, kommt diese Abstraktion der gesellschaftlichen Allgemeinheit der Arbeiten erst im Geld der Zirkulationssphäre zur real-dinglichen Erscheinung, ist aber im Hirn des Produzenten als Bedingung immer schon a priori gesetzt. Sohn-Rethel ist also nur insoweit zuzustimmen, als es sich bei der Warenabstraktion um eine Realabstraktion handelt und sie „nicht denkerzeugt ist, ihren Ursprung nicht im Denken der Menschen hat, sondern in ihrem Tun" (Sohn-Rethel 1973, S. 41). Dieses „Tun" oder Handeln aber, das die Abstraktion erzeugt, ist nicht primär die „Tauschhandlung" oder Dingbeziehung als solche, sondern das im gesellschaftlichen Sinne abstrakte Handeln der Warenproduzenten im Produktions-

prozeß selbst, die Reduzierung der konkreten Arbeit auf ihre stoffliche Einzelheit und die Trennung von ihrer gesellschaftlichen Allgemeinheit.

Mit seiner Beschränkung des „abstrakten Handelns" auf die „Tauschhandlung" der Zirkulationssphäre argumentiert Sohn-Rethel letztlich ungewollt im Sinne des traditionellen Arbeiterbewegungs-Marxismus und der „realsozialistischen" Apologeten, die ihn zwar dogmatisch und prinzipiell kritisieren wegen seiner Preisgabe des Begriffs der abstrakten Arbeit, aber eigentlich doch nur, weil er damit allzu offen und naiv die Konsequenzen ihres eigenen Verständnisses ausgeplaudert hat. Denn in der Tat sieht ja der traditionelle Marxismus die Lohnarbeit, ohne sich dies einzugestehen, letztlich nur als Zirkulationsphänomen an, als Verkauf der Ware Arbeitskraft an einen „Privat"-Kapitalisten, während der unmittelbare Produzent als solcher samt der stofflichen Struktur des Arbeitsprozesses als vermeintliche rein stofflich-technische „Sachnotwendigkeit" im „Sozialismus" munter weiterbestehen soll. Die Sandkühler u. Co. befinden sich in der mißlichen Lage, daß ihre schein-orthodoxe Kritik der Sohn-Rethelschen Zirkulationsbeschränktheit immer schon eine verschämte Apologetik einer „sozialistischen Warenproduktion" impliziert. Das Insistieren auf den Ursprung der gesellschaftlichen Abstraktion im Produktionsprozeß fällt so als Anklage auf sie selbst zurück.

5. Die „Gegenständlichkeit" der abstrakten Arbeit als „Wert"

Bisher konnte der Charakter der abstrakten Arbeit als abstrakte Allgemeinheit und als Realabstraktion, erzeugt durch gesellschaftliches Handeln, nicht durch subjektives Denken, geklärt werden. Nicht geklärt ist aber nach wie vor der Übergang von der abstrakten Arbeit zum Wert, d. h. die Verwandlung der abstrakten Arbeit oder des realabstraktiven Handelns in eine abstrakte dingliche Gegenständlichkeit. Marx spricht ja, wie wir gesehen haben, vom Wert als „geronnener Arbeit", ja sogar als „festgeronnener Arbeitszeit". Diese paradoxe Bestimmung erscheint nur dem warenfetischistischen Bewußtsein als bloß definitorische, unproblematische Selbstverständlichkeit, weil ihm eben die Wertgegenständlichkeit selber als „normal" und unproblematisch erscheint.

Es ist nun allerdings eine gewisse Widersprüchlichkeit in der Marxschen Argumentation und Ausdrucksweise festzustellen, die eine Inkonsequenz in der kritischen Bestimmung dieser Wertgegenständlichkeit offenbart. So spricht Marx einerseits selber sehr unproblematisch und selbstverständlich von der (scheinbar) buchstäblichen „Gegenständlichkeit" des Werts. So sagt er in der 1. Auflage (Urfassung) des 'Kapital' ganz platt: „Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen WERTH, weil ARBEIT in ihm VERGEGENSTÄNDLICHT ist" (Marx 1984, S. 4, Hervorheb. Marx). Ebenso spricht er beständig hinsichtlich eines Produkts von der „in ihm enthaltene(n) Arbeit" (ebda. S. 7). Dies wiederholt sich in den späteren Auflagen und an zahlreichen anderen Stellen seines Werkes. Auf das von ihm in allen Auflagen des 'Kapital' verwendete Selbstzitat mit der paradoxen Bestimmung des Werts als „Festgeronnene Arbeitszeit" habe ich bereits mehrfach hingewiesen, ebenso auf die Stelle im 'Kapital', wo er davon spricht, daß die Arbeit „Wert bildet", aber nicht Wert sei; „sie wird Wert in geronnenem Zustand, in gegenständlicher Form" (Marx 1965, S. 65). Über den berühmten „Rock" in seinem Verhältnis zur „Leinwand" sagt er auch: „Es ist also menschliche Arbeit in ihm aufgehäuft" (ebda, S. 66). Ebenso: „Dieses gegebne Warenquantum enthält ein bestimmtes Quantum menschlicher Arbeit" (ebda, S. 67). Diese ganze Ausdrucksweise ist ein gefundenes Fressen für das warenfetischistische Bewußtsein, SOWEIT es die Arbeitswertlehre akzeptiert – also der klassischen bürgerlichen Ökonomie von Smith und Ricardo folgt. In der Tat hat Marx diese hier zitierte Ausdrucksweise voll und ganz der Smith-Ricardoschen Tradition entlehnt. Dies geht schon daraus hervor, daß er in den 'Theorien über den Mehrwert' Adam Smith zitiert, der sagt: „Sie (les merchandises) enthalten (!) den Wert einer gewissen Quantität Arbeit ..." (zit. nach Marx 1965 b, S. 46 und 47). Es ist also die Redeweise von Smith, für den Wert und Ware ewige Naturnotwendigkeiten sind, die Marx hier selber transportiert. Dieses Verhaftetsein in der Smith-Ricardoschen Rede – und insofern auch Denkweise kommt besonders kraß zum Ausdruck, wenn Marx in der 2. Auflage des 'Kapital' sagt, „daß ... die Weberei, sofern sie Wert webt (!),

keine Unterscheidungsmerkmale von der Schneiderei besitzt, also abstrakt menschliche Arbeit ist" (Marx 1965, S. 65). Wäre dies der „ganze" Marx, dann wäre ihm gegenüber eine ganz ähnliche Kritik angebracht, wie sie Rosa Luxemburg an Adam Smith geübt hat, von dem sie sagt, daß er „das Wertschaffen direkt für eine physiologische Eigenschaft der Arbeit als einer Äußerung des tierischen Organismus des Menschen (hielt) ... So wie die Spinne aus ihrem Körper das Gespinst produziert, schafft der arbeitende Mensch Wert, – der arbeitende Mensch schlechthin ..." (zit. nach Rosdolsky 1968, S. 633). Es ist klar, daß sich der verdinglichte, traditionelle Arbeiterbewegungs-Marxismus genau an diese Stellen und diese Redeweise gehalten hat, soweit sie noch das Denken der klassischen bürgerlichen Werttheorie transportiert; diese Interpretation steht und fällt mit einer Auffassung, die sich den Wert BUCHSTÄBLICH als ein „Ding" vorstellt, wonach es also ebenso selbstverständlich und unproblematisch wäre, daß die Arbeit Wert „bildet" oder „erzeugt", ganz wie die Tatsache etwa, daß der Bäcker Brötchen backt. Wenn die Arbeit den Wert wirklich buchstäblich als ein Ding „bildet", als eine Art Brötchen, dann allerdings sind wir statt bei der Kritik des Werts beim Arbeitsstolz des „werteschaffenden Arbeiters" angelangt!

Nun ist allerdings bei Smith und vor allem Ricardo die Ausdrucksweise nicht immer so buchstäblich „dinglich", auch wenn ihnen der Unterschied selber nicht bewußt ist. So sagt Ricardo, der Wert einer Ware „hängt ab von der verhältnismäßigen Menge an Arbeit, die zu ihrer Produktion notwendig ist" (zit. nach Arndt 1985, S. 181). Ricardo sieht aber nicht, daß diese Bestimmung viel neutraler ist als die Redeweise von der „im Produkt steckenden" Arbeit, daß die qualitative Formdifferenz von lebendiger Arbeit und „Wertgegenständlichkeit" damit keineswegs geklärt ist. Marx stellt genau diese Frage, er wirft in seiner Kritik des Warenfetischismus den „Ökonomen" (d. h. der klassischen bürgerlichen Arbeitswerttheorie) gerade vor, nicht die Frage gestellt zu haben „... warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert ... darstellt" (Marx 1965, S. 95). Damit freilich fängt Marx auch schon an, seine eigene, in vielen Passagen beibehaltene Smith-Ricardosche Redeweise zu dementieren. Denn daß sich die Arbeit im Wert „darstellt" ist etwas ganz anderes, als platt zu sagen, daß die Arbeit den „Wert schafft" oder „erzeugt" als ein buchstäbliches „Ding"! Dies wird auch deutlich, wenn Marx weiter sagt, „daß Tauschwert eine bestimmte gesellschaftliche Manier ist, die auf ein Ding verwandte Arbeit AUSZUDRÜCKEN" (ebda, S. 97, Hervorheb. R. K.).

Sehr deutlich wird die zumindest widersprüchlich interpretierbare Ausdrucksweise von Marx, wenn er sich in den 'Theorien über den Mehrwert' mit Bailey auseinandersetzt. Dort schreibt er: „Wenn die Waren sich austauschen in dem Verhältnis, worin sie gleich viel Arbeitszeit darstellen, so ist ihr Dasein als vergegenständlichte Arbeitszeit, ihr Dasein als verkörperte Arbeitszeit ihre Einheit, ihr identisches Element ... Als solche sind sie qualitativ dasselbe und unterscheiden sie sich nur noch quantitativ, je nach dem sie mehr oder weniger von DEMSELBEN, der Arbeitszeit darstellen. Werte sind sie als Darstellung dieses Identischen ... Also ist auch die einzelne Ware selbst als Wert, als Dasein dieser Einheit, von sich selbst als Gebrauchswert, als Ding verschieden – ganz abgesehn von dem Ausdruck ihres Werts in anderen Waren. Als Dasein der Arbeitszeit ist sie Ware überhaupt ..." (Marx 1968 b, S. 124 ff.).

„Darstellen" ist nicht dasselbe wie „Sein" („Dasein"). Ein Papiergeldschein „stellt" ein Quantum Gold „dar", „ist" es aber nicht. Er ist auch nicht das (erscheinende) „Dasein" des Goldes; dieses hat sein eigenes wirkliches „Dasein" vielmehr im Tresor der Bank etc. Ebenso kann ein Bild eine Landschaft „darstellen", aber nicht die Landschaft „sein" oder deren „Dasein" ausmachen, das diese vielmehr an sich selber hat. Marx bedenkt auch nicht, daß das „Dasein" einer „Einheit" hier nicht unmittelbar „Dasein von Arbeitszeit" IST, sondern vielmehr das „Dasein" eines „DARGESTELLTEN" oder das Dasein einer bloß „dargestellten" Einheit.

Wie tastend sich Marx in einer widersprüchlichen Ausdrucksweise auf dem von ihm entdeckten neuen und unbekannten Terrain der Kritik der Warenform selber bewegt, zeigt sich an derselben Stelle, wenn er weiter gegen Bailey gewendet schreibt: „Als Gebrauchswert erscheint die Ware als etwas Selbständiges. Als Wert dagegen als bloß (!) GESETZTES (Hervorheb. Marx), bloß (!) bestimmt durch ihr Verhältnis zur gesellschaftlich notwendigen, gleichen, einfachen Arbeitszeit" (Marx 1968 b, S. 126).

Also der Wert ist etwas „bloß Gesetztes", d.h. bloß bewußtlos im Kopf der Menschen Existierendes durch ihr eigenes abstraktes gesellschaftliches Handeln, keineswegs etwas buchstäblich unmittelbar materiell in der Ware „Enthaltenes"! Aber schon im folgenden Satz spricht Marx wieder davon, daß die „in ihr wirklich enthaltene Arbeitszeit" (ebda, S. 126) nur als gesellschaftliche gelte usw. In einer Fußnote auf derselben Seite spricht er dann wieder davon, beide Waren müßten „gleich sein einem dritten Dinge (!), das in beiden AUSGEDRÜCKT wird" (ebda, S. 126 Hervorheb, R.K.). Hier haben wir also wieder die Rede vom „ausgedrückt werden", was aber ebenso wie das „Darstellen" keineswegs dasselbe ist wie „sein" oder „enthalten sein" (im buchstäblichen Sinne). „Ding" kann hier, den gesamten Kontext betrachtet, überhaupt kein selbständig materielles Ding im buchstäblichen Sinne sein, sondern nur „soziales Ding", d.h. aber dinglich ERSCHEINENDES gesellschaftliches VERHÄLTNIS.

An dieser Stelle müssen wir nun kurz innehalten, um uns darüber klar zu werden, welchem Problem sich hier eigentlich Marx und vor ihm bereits die bürgerlichen Arbeitswerttheoretiker Smith und Ricardo gegenübersahen. Sowohl Smith als auch weitergehend Ricardo suchten die „unmögliche Gleichung" der qualitativ verschiedenen Waren zu lösen, indem sie als das „gemeinsame Dritte" bzw. als dessen „Kern" oder „Ursprung" die ARBEIT identifizierten. Damit begnügten sie sich im wesentlichen. Sie sahen nicht das Problem, daß für das reale „Funktionieren" der Waren-Gleichsetzung die Arbeit sich in einer ihr wesensfremden, merkwürdigen, ja geradezu phantastischen Gestalt zeigen muß, nämlich als „geronnene" Ding-Eigenschaft des Produkts. Wie die Arbeit in diese Gestalt gelangt und was diese Gestalt eigentlich ist, darüber reflektierten sie nicht – und zwar deswegen nicht, weil für sie die Warenform selber, somit aber auch die Wert-Gestalt der (vergangenen) Arbeit, eine selbstverständliche, unhinterfragbare „Naturtatsache" war.

Immanent freilich zeigte sich die Verrücktheit dieses „dargestellten Daseins" der Arbeit als „Wert" auch in ihrer Argumentation. Teils mußten sie zur brutalen vulgär-dinglichen Vorstellung der Wert-Gestalt vergangener Arbeit greifen, wie Smith mit seinem Begriff von der (buchstäblich) „in der Ware enthaltenen" Arbeit, teils flüchteten sie sich auch in das beständige Durcheinanderwerfen von Wert (als solchem) und Tauschwert (als quantitative Relation zweier Waren). Genau diese versteckte Unsicherheit nun war ein gefundenes Fressen für einen Vulgärökonomen wie Bailey, der sich hier zur durchaus ernstzunehmenden scharfsinnigen Kritik aufschwingen konnte. Er verspottete die Ricardianer und die Arbeitswerttheorie überhaupt, weil sie letztlich gezwungen wären, die logische und praktische Unmöglichkeit eines buchstäblich in den Produkten „enthaltenen" unsichtbaren Dritten anzunehmen, obwohl die wirkliche Arbeit als vergangene keineswegs real in den Produkten „stecken" könne als eine tatsächliche, materielle „Eigenschaft". Die „Eigenschaft" des Werts müsse den Produkten daher unabhängig von der Arbeit zukommen, und sie sei aufzulösen in eine simple „relationale" Eigenschaft, d. h. in das quantitative Verhältnis je zweier Waren, über das hinaus es keinen „absoluten" Wert als ein zugrundeliegendes gemeinsames Drittes geben könne.

Bailey unterscheidet sich also überhaupt nicht von Smith und Ricardo im entscheidenden Punkt; auch er sagt umstandslos: „Wert ist Eigenschaft der Dinge" (zit. bei Marx, a. a. O., S. 126). Denn auch für ihn ist die Warenform des Produkts selbstverständlich unhinterfragbare Naturtatsache. Aber Bailey deckt die Schwachstelle der Arbeitswerttheorie AUF DIESEM BODEN (d. h. der nicht historisch-kritisch, sondern ontologisch betrachteten Warenform) auf, nämlich die Fremdheit der Arbeit gegenüber der dinglichen, gegegnständlichen Wert-Eigenschaft. Freilich tut Bailey dies auf seinen gegebenen theoretischen Grundlagen nur, um sofort zur banalen Tauschwert-Relation zweier Waren zu springen, deren logische und praktische Unmöglichkeit ohne ein „gemeinsames Drittes", das beide Waren gleichermaßen qualitativ darstellen, seinem vulgär-positivistischen Denken seinerseits nicht auffällt.

Marx tut demgegenüber den großen, entscheidenden Schritt, die Qualität der Warenform selber als historisch und damit als fragwürdig aufzudecken. Dadurch jedoch ist er gezwungen, das bei Smith und Ricardo bloß verschämt liegengelassene Problem der Verwandlung von Arbeit in „geronnene" Wert-Gestalt, vor dem diese sich in die bloß quantitative Tauschrelation zweier Waren flüchteten und daher für Bailey angreifbar wurden, explizit aufzunehmen und sich ihm zu stellen. Um das von Bailey so

unangenehm gegen die Arbeitswerttheorie aufgeworfene Argument zu entkräften, muß Marx den allzu problemlosen „Eigenschafts"-Charakter des Werts problematisieren und als „dinglichen Schein" aufdecken. So weist er die Kritik Baileys nicht defensiv, sondern offensiv zurück und kritisiert an ihm gerade das, was ihm mit den bürgerlichen Arbeitswerttheoretikern gemeinsam ist: „Ich habe ... erwähnt, wie es die auf dem Privattausch beruhende Arbeit charakterisiert, daß sich der gesellschaftliche Charakter der Arbeit als 'property' der Dinge 'darstellt' – verkehrt; daß ein gesellschaftliches Verhältnis als Verhältnis der Dinge unter sich erscheint ... Diesen Schein nimmt unser Fetischdiener als etwas Wirkliches (!) und glaubt in der Tat, daß der Tauschwert der Dinge davon ihre properties as things bestimmt ist, überhaupt a natural property derselben ist" (Marx, a. a. O., S. 127). Marx setzt noch hinzu, daß „aber die 'value' nichts absolutes ist, nicht als entity aufgefaßt wird ..." (ebda, S. 127). Also der Wert ist nicht als eine „Wesenheit" zu bestimmen, nicht als ein buchstäblich real selbständiges „Ding", sondern eben bloß als „soziale Existenzweise".

Allerdings scheint Marx nicht zu bemerken, daß er mit diesem Ansatz die über weite Strecken von ihm selbst transportierte Smith'sche Ausdrucksweise von der buchstäblich „in den Produkten enthaltenen" Arbeit als „geronnene Arbeitszeit" vollständig demontiert und seine eigenen Aussagen von der buchstäblichen „Vergegenständlichung" und „Materialisierung" der Arbeit weitgehend dementiert. Tatsächlich zögert Marx, diese Redeweise völlig aufzugeben; der Grund dafür wird sich im folgenden zeigen. Es muß jedoch klar sein, daß diese Redeweise im Kontext einer Konzeption, die den gegenständlichen Eigenschafts-Charakter des Werts als „dinglichen Schein" bestimmt, nicht mehr wörtlich und buchstäblich genommen werden kann. Marx durchbricht mit dieser Konzeption ein für allemal das bisherige ontologische Verständnis der Wert- bzw. Warenform; er macht jedoch, wie auch in anderer Hinsicht (so etwa bezüglich der verschiedenen Ebenen des Wertform-Begriffs und des Verhältnisses von abstrakter und konkreter Allgemeinheit der Arbeit), nicht alle Implikationen und Konsquenzen seiner theoretischen Revolution auch explizit und läßt so Spielraum für verkürzte Interpretationen, die nicht oder kaum über die bürgerliche Arbeitswerttheorie hinausgehen und insofern auch dem Verdikt Baileys verfallen müßten.

Marx unternimmt nun verschiedene begriffliche Anläufe, um seine Konzeption des „dinglichen Scheins" auszuarbeiten und abzuleiten, warum sich für den Warenproduzenten seine eigene gesellschaftliche Arbeit als gegenständliche, „geronnene" Eigenschaft des Produkts „darstellen" muß. Um Mißverständnisse zu vermeiden: wir befinden uns bei dieser ganzen Erörterung beim Problem der „Wertgestalt" des EINZELNEN Produkts. Ich habe oben bereits darauf hingewiesen, daß sich für das Gelingen der „Wertgleichung", der Gleichsetzung zweier Produkte im Austausch, das einzelne Produkt bereits vorher gesellschaftlich in der Wertgestalt befinden muß, also für den Privatproduzenten selbst. Nur auf dieser Problemebene kann der Kern des qualitativen Wertform-Problems gelöst und der „dingliche Schein" aufgedeckt werden. Daß der Wert als TAUSCHWERT, als QUANTITATIVE Gleichsetzung zweier Waren, in Gestalt der Äquivalentform tatsächlich im BUCHSTÄBLICHEN Sinne „dinglich" wird, ist selbst-evident. Gerade diese buchstäbliche Materialität des Tauschwerts, der Gleichsetzung von Waren in der Zirkulationssphäre, blendet ja den bürgerlichen Verstand und verdeckt die eigentliche qualitative Seite der Wertform, die sich nicht anhand der quantitativen Tauschwert-Relation zweier Waren, sondern nur am Wert selber, an der Wertform der ersten Ebene, am Wert der einzelnen Ware aufdecken läßt.

Ein Begriff, der bei Marx durchgängig ist in seiner Bestimmung des Übergangs von der Arbeit zum Wert, ist die Bezeichnung der Arbeit als „SUBSTANZ" des Werts. So in der 4. Auflage des „Kapital": „Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist. Wie nun die Größe seines Werts messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen 'wertbildenden Substanz', der Arbeit" (Marx 1965, S. 53). Marx transportiert hier wieder ganz offensichtlich die zu groben Mißverständnissen Anlaß gebende Smithsche Ausdrucksweise, in der die Gerinnung der Arbeit zur dinglichen Eigenschaft nicht als Schein, sondern als unmittelbar und buchstäblich real bezeichnet wird. Die Frage ist, ob der „Substanz"-Begriff hier weiterführt. Im alltäglichen Gebrauch bedeutet Substanz soviel wie „Stoff" oder „Materie", wie uns jedes philoso-

phische Wörterbuch sagen kann. In der Philosophie bezeichnet der Substanz-Begriff meistens das Unveränderliche, Beharrende im Wechsel der Erscheinungen, das „Substrat", also gerade das Nicht-Flüssige. Sowohl im alltäglichen als auch im gewöhnlichen philosophischen Sinne wäre die „Substanz", bezogen auf die Arbeit, also bereits nicht mehr der lebendige Prozeß, sondern das erstarrte, ruhende, gegenständliche oder „vergegenständlichte" Moment, also eben der „Wert". Aus dieser Sicht allerdings muß die obige Stelle bei Marx völlig unklar erscheinen. Denn er unterscheidet hier nicht zwischen der Arbeit als aktivem Moment, als lebendigem Prozeß einerseits und der Arbeit als gegenständlicher „Substanz" andererseits. Soweit die Arbeit „wertbildend" ist, könnte sie noch nicht „Substanz" sein, sondern müßte sich noch im Status des lebendigen Prozesses befinden. Freilich befinden wir uns so auf falscher Fährte, jedenfalls hinsichtlich der Marxschen Argumentation. Denn er verwendet den Begriff der „Substanz" hier keineswegs im gewöhnlichen (alltäglichen oder philosophischen) Sinne, sondern wiederum im Sinne der Hegelschen Begriffswelt, in der die „Substanz" nicht mehr einfach das Unveränderliche oder „Substrat", sondern vielmehr der PROZEß oder GESAMTPROZEß ist. In diesem Verständnis allerdings wäre Arbeit als „Substanz" gerade das Lebendige, Prozeßhafte und gleichzeitig das Übergreifende, eben die Allgemeinheit. Als solche könnte sie in ihrer wirklichen Konkretheit, als lebendige gesellschaftliche Arbeit, überhaupt nicht aufgehoben werden, würde freilich auch nicht zum „Wert" „gerinnen". Das sagt Marx selber an anderer Stelle eindeutig von seiner Konzeption: „Time of labour, auch wenn der Tauschwert aufgehoben, bleibt immer die SCHAFFENDE SUBSTANZ (Hervorheb. R. K.) des Reichtums ..." (Marx 1968 b, S. 253). „Substanz" ist also für Marx unmittelbar die lebendige Arbeit selbst, im Sinne Hegels eine lebendige, prozessierende, hervorbringende Substanz, nicht jedoch die Arbeit in ihrer toten Gegenständlichkeitsform als Wert, was der landläufige Gebrauch des „Substanz"-Begriffs nahelegen könnte.

Im engeren Sinne der Kritik der Politischen Ökonomie allerdings wird der Marxsche „Substanz"-Begriff damit nur noch hinsichtlich möglicher oder sogar typischer Mißdeutungen interessant. Erinnern wir uns an Werner Becker oder andererseits die Linkskeynsianer wie Joan Robinson, die sich positiv oder negativ wertend damit begnügen, die Marxsche Position als unmittelbare Identität von (lebendiger) Arbeit und (gegenständlichem) Wert zu identifizieren und so ihre Kritik mehr oder weniger unbewußt als Variation des Baileyschen Einwands gegen Ricardo vorbringen müssen. Hatte dieser die Annahme eines „absoluten Werts" (also einer den Waren innewohnenden gemeinsamen Qualität, die „Arbeit" ist oder auf Arbeit zurückgeführt wird) als „Einbildung" des Theoretikers abqualifiziert, so jene den Marxschen „Substanz"-Begriff als „Metaphysik". In der Tat läuft in der klassischen idealistischen Philosophie der „Substanz"-Begriff auf ein „Erhaltungs"-Axiom hinaus. So sagt Kant in der 'Kritik der reinen Vernunft': „Bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert... " (zit. nach Hoffmeister 1955, S. 587). Typisch erscheint die daran ansetzende positivistische Kritik an der vermeintlichen Befangenheit der Marxschen Werttheorie in „philosophischer Metaphysik" in den Debatten der siebziger Jahre, die sich im Gefolge der Neuen Linken entzündet hatten, wieder bei C. C. von Weizsäcker. Dieser sieht ein Marxsches „Erhaltungsaxiom" der Arbeit in der uns bereits als problematisch bekannten Bestimmung, daß die Waren als Werte nur „bestimmte Maße festgeronnener Arbeitszeit" seien. Weizsäcker dazu: „Die Vorstellung der Erhaltung der in den Produktionsprozeß eingehenden Arbeitszeit im Produktionsprozeß (soll wohl heißen: Produkt; R. K.) knüpft natürlich an die Tradition von der Erhaltung der Substanz in der abendländischen Metaphysik an. Die Arbeitszeit, die in den Waren enthalten, in ihnen festgeronnen ist, ist der Substanzbegriff der Marxschen Metaphysik des Produktionsprozesses. Während Farbe, Gewicht, Form und andere für den Gebrauchswert der Gegenstände wichtige Eigenschaften sich im Produktionsprozeß verändern – denn sonst wäre der Produktionsprozeß ja unnötig – , bleibt eine Substanz, die ihnen als Produkten menschlicher Arbeit zukommen, erhalten, wenn ihnen weitere Substanz in der Form lebendiger Arbeit zugesetzt wird. Wir nennen deshalb die auf dem Erhaltungsaxiom aufbauende Methode die metaphysische Methode der Bestimmung gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit" (Weizsäcker, in: Nutzinger/Wolfstetter 1974, Bd. 2, S. 98). Weizsäcker hält das angebliche gewöhnliche Akzeptieren dieses Axioms für eine Folge ideologischer Erziehung und Tradition; ein

wesentlicher Faktor sei nämlich „... sicherlich die große Bereitschaft von nahezu jedermann, der direkt oder indirekt unter dem Einfluß der Metaphysik gestanden hat, solche Axiome der Substanzerhaltung bewußt oder unbewußt zu akzeptieren" (a. a. O., S. 98).

Weizsäcker ist sich offenbar nicht bewußt, daß er letztlich nur das Argument Baileys gegen Ricardo wiederholt. Da die Arbeit am einzelnen Produkt nicht empirisch und real-dinglich als „geronnene" Produkt-Eigenschaft nachgewiesen werden kann, wird es auch als unmöglich erklärt, die Tauschrelation der Waren auf bestimmte Quantitäten von Arbeit als gemeinsame „Substanz" zurückzuführen. In gewisser Weise kann Bailey so als Vorläufer der subjektiven Werttheorie gelten, wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur von der explizit marxkritischen „österreichischen Schule" (Böhm-Bawerk), sondern in anderer (und heute für die bürgerliche Theorie gültigerer) Form von Jevons und Walras ohne kritischen Bezug auf Marx entwickelt worden ist. Dieser Zusammenhang allerdings verweist auf die vulgärökonomischen Grundlagen aller modernen bürgerlichen Werttheorie, die Weizsäcker teilt. Die qualitative Seite der „unmöglichen Gleichung", der Gleichsetzung verschiedener Waren, wird nicht einmal mehr als Versuch einer objektiv-wissenschaftlichen Lösung zugeführt, sondern von vornherein dem letztlich „außerwissenschaftlichen Bereich" subjektiver Be-Wertung zugeordnet und so das eigentlich wissenscahftliche Problem zugedeckt statt gelöst. Nur noch die Resultate der Gesamtmenge subjektiver Bewertungen sollen wissenscahftlicher Objektivierung zugänglich sein; ganz wie bei Bailey, dessen letztes Wort und eigenes Axiom die bewußtlos vorausgesetzte Wertgleichung der Zirkulationssphäre ist, löst sich die Wissenschaft damit letztendlich in die Erforschung bloß „funktioneller" Zusammenhänge auf, deren Qualität als solche nicht mehr Gegenstand ist, schon gar nicht einer historisch-kritischen Untersuchung. Diese „Wissenschaft" hat nicht nur den „Vorteil", daß sie die Warenform und damit den Wert verewigt, und zwar ganz unter der Hand, also weit geschickter als Smith und Ricardo, sie macht auch gleichzeitg das abstrakte bürgerliche Individuum zum letzten Bedingungsgrund seiner in Wirklichkeit vom Wertverhältnis erzwungenen Handlungen und gibt zu allem Überfluß die sonderbare Befriedigung, daß man „etwas" (den Wert) funktionell „mathematisieren" kann, von dem man ausdrücklich nicht einmal weiß und wissen will, was es seiner Qualität nach ist! Wie alle Vulgärökonomen in werttheoretische Hinsicht stellt auch Weizsäcker, unbewußt auf Baileys Spuren, das Problem auf den Kopf. Statt das in der realen gesellschaftlichen Wirklichkeit vorhandene und dem theoretischen Denken vorausgesetzte Problem der qualitativen Wertgleichung tatsächlich befriedigend zu lösen, wird es dem kritisierten Theoretiker (also bei Bailey Ricardo, später Marx) als dessen subjektive „Erfindung" in die Schuhe geschoben und so gleichzeitig die Ideologie nicht aus den realen Verhältnissen, sondern umgekehrt die Objektivität des Werts aus dem „metaphysischen Denken" und damit als bloßer „Irrtum", einem bestimmten Denken geschuldet, erklärt und abgeleitet. So wird das Problem freilich sehr einfach, allerdings nur scheinbar „gelöst". Es entbehrt nicht der unfreiwilligen Ironie, wie Weizsäcker, gestützt auf das gängige Mißverständnis, Marx aus einem wissenschaftlichen Kritiker der paradoxen „Wertgegenständlichkeit" in deren ERFINDER verwandelt. Marx kritisiert eine Gesellschaft, die dieses Paradox der „geronnenen" Erhaltung der Arbeits-Substanz in den Produkten zur ihrer realen Grundlage hat, obwohl die wirkliche lebendige Arbeit nicht wirklich im buchstäblichen Sinne „gerinnt", sondern tatsächlich bereits vergangen ist. Weizsäcker schiebt die aus diesen paradoxen Realverhältnissen aufsteigende Ideologie, die Marx als solche gerade aufgedeckt hat, umgekehrt Marx als dessen eigene subjektive Kreation in die Schuhe und enthebt sich so natürlich der Mühe, dieses gesellschaftliche Realverhältnis und seine Paradoxien selber seiner Qualität nach kritisch zu erforschen. Gerade umgekehrt wie bei Weizsäcker wäre es ideengeschichtlich fruchtbar, den Zusammenhang zwischen dem gesellschaftlichen Wertverhältnis und der Entwicklung wie der Bedeutng des philosophischen „Substanz"-Begriffs zu untersuchen [13].

Dies kann jedoch hier nicht unser Thema sein, da eine derartige Erörterung wegführen würde vom Problem der ökonomischen Wertgegenständlichkeit im engeren Sinne. Ist erst einmal geklärt, daß in der Marxschen Diktion „Substanz" nicht die „geronnene" Form des Werts ist, sondern die „schaffende", lebendige Arbeit selbst, dann stellt der „Substanz"-Begriff nur abermals das Problem, wie sich lebendige Arbeit in dingliche Eigenschaft und also tote Gegenständlichkeit verwandelt, stellt aber keinerlei

Lösungsversuch dieses Problems dar. Wir sind also keinen Schritt weiter; bis jetzt ist immer noch lediglich das abstrakte HANDELN der Warenproduzenten geklärt, das die lebendige Arbeit transformiert in tote abstrakte Wertgegenständlichkeit, nicht jedoch die Natur dieser paradoxen „Gegenständlichkeit" selbst.

Kehren wir also zurück zur Marxschen Konzeption des „realen Scheins", mit der er die Stichhaltigkeit der Baileyschen vulgärökonomischen Kritik an der bürgerlichen Arbeitswerttheorie Ricardos aufzulösen sucht. Es eröffnet sich hier allerdings ein Dilemma, wie diese Konzeption dem gewöhnlichen, undialektischen, positivistischen Denken überhaupt verständlich gemacht werden soll. Denn dieses gewöhnliche Denken, im Alltag wie in der Wissenschaft, kann eine konkrete Identität von „Sein" und „Schein" nicht akzeptieren. Also: entweder ist der Wert „Sein", reale Objektivität, dann muß er auch real, „materiell" irgendwie buchstäblich als „geronnene Arbeit" in den Produkten „stecken". Oder aber der Wert ist „Schein", dann handelt es sich entweder um einen Schein, der aus subjektiver Täuschung oder Irrtum entsteht (und durch Aufklärung behoben werden könnte), oder um einen Schein, der das Ergebnis bewußter subjektiv-gedanklicher „Setzung" ist, also etwa eine Art Rousseauschen Gesellschaftsvertrags, in dem sich die Produzenten irgendwann darauf geeinigt haben, ihre Arbeit gegenseitig in der Form dinglicher Produkt-Eigenschaft zu verrechnen. Ganz offensichtlich quält sich Marx damit herum, diese beiden groben Mißverständnisse zu vermeiden, ohne aber über einen „Kompromiß" in seiner Ausdrucksweise hinauszukommen. Fast könnte man sagen, daß Marx das Problem gelöst, es aber unzureichend dargestellt hat.

Soweit die Betonung auf dem unbestreitbaren realen „Sein" des Werts liegt, haben wir das Unzureichende der Marxschen Darstellung bereits in der Weiterverwendung der Smithschen Ausdrucksweise gesehen, die das vulgärmaterialistische Mißverständnis eines buchstäblich unmittelbar dinglichen Daseins des Werts im Sinne einer wirklich den Produkten innewohnenden „Eigenschaft" nahelegt. Soweit umgekehrt die Betonung auf „Schein" oder „Mystifikation" liegt, muß sich für das gewöhnliche bürgerliche Denken die Marxsche Diktion in das Konzept eines bloß gedanklichen, „ideellen" Daseins des Werts (der einzelnen Ware) verwandeln, oder gar in eine Art „Phantasterei" oder „Hirngespinst". So spricht Marx im 'Kapital' ja bekanntlich direkt von der „gespenstigen Gegenständlichkeit" des Werts (Marx 1965, S. 52). Ebenso betont er an anderer Stelle geradezu die „Unwirklichkeit" des Werts im buchstäblich materiell-dinglichen Sinne: „So stellt sich der Lichteindruck eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnervs selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dings außerhalb des Auges dar. Aber beim Sehen wird wirklich (!) Licht von einem Ding, dem äußern Gegenstand, auf ein andres Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen. Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische (!) Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt" (Marx 1965, S. 86). „Wirklich" ist also im materiell-dinglichen Sinne nur eine tatsächlich physische Beziehung zwischen Dingen; der Wert ist dies jedoch nicht, also auch nicht „wirklich" in einem physisch-materiellen Sinne, sondern „phantasmagorische" Form. Eine Phantasmagorie aber ist ein TRUGGEBILDE.

In diesem Sinne spricht Marx auch mehrfach davon, daß durch den „dinglichen Schein" des Werts das „eigentlich" gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten „verborgen" oder „verschleiert" wird. So in der 1. Auflage des 'Kapital' von 1867, wo er schreibt, daß die Wertform „die gesellschaftlichen Bestimmtheiten der Privatarbeit SACHLICH VERSCHLEIERT (!) (Hervorheb. Marx), statt sie zu offenbaren" (Marx 1984, S. 39). An anderer Stelle heißt es dann (nach der 4. Auflage): „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschafliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von

Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge" (Marx 1965, S. 86). Der Wert (der einzelnen Ware) ist also keine unmittelbar dingliche Wirklichkeit, sondern ein „Quidproquo", d.h. ein Ersatz, ein „objektives Mißverständnis", eigentlich die Verwechslung einer Sache mit einer anderen.

In der ersten Auflage kommt Marx so direkt auf den Wert als letztlich bloßes Gedankending: „Gegenständlichkeit der menschlichen Arbeit, die selbst abstrakt ist, ohne weitere Qualität und Inhalt, ist notwendig abstrakte Gegenständlichkeit, ein GEDANKENDING (Hervorheb. Marx). So wird das Flachsgewebe zum Himgespinst. Aber WAAREN sind SACHEN (Hervorheb. Marx). Was sie sind, müssen sie sachlich sein oder in ihren eignen sachlichen Beziehungen zeigen. In der Produktion von Leinwand IST ein bestimmtes Quantum menschlicher Arbeitskraft verausgabt worden. Ihr Werth ist der bloß GEGENSTÄNDLICHE REFLEX (Hervorheb. Marx) der so verausgabten Arbeit, aber er reflektiert sich nicht in ihrem Körper. Er OFFENBART sich, erhält sinnlichen Ausdruck durch ihr WERTVERHÄLTNIS (Hervorheb. Marx) zum Rock" (Marx 1984, S. 17). Eine traditionelle, vulgärpositivistische Interpretation, die an der Smithschen buchstäblichen Dinglichkeit der „geronnenen Arbeit" festhält, mag sich damit beruhigen, daß der zweite Teil dieser Stelle den ersten dementiert. Aber dem ist nicht so; Marx springt hier nur von der ersten zur zweiten Ebene der Wertform, vom Wert (der einzelnen Ware) zum erscheinenden Tauschwert in der Relation zweier Waren. Als buchstäbliche Gegenständlichkeit in der quantitativen Tauschrelation „offenbart" sich oder „erscheint" die real bereits vergangene Arbeit als „Reflex", jedoch nicht am Produkt selbst (weil in diesem nicht real-dinglich als Eigenschaft „enthalten"), sondern in der Naturalform des anderen Produkts als Äquivalent, d.h. im Vollzug der „unmöglichen Gleichung", der das bürgerlich-positivistische Denken blendet und in Wirklichkeit die Wertform an den einzelnen Produkten für die Produzenten bereits vorausgesetzt. Diese aber, als Wert, der dem Tauschwert zugrunde liegen muß, wäre als „abstrakte Gegenständlichkeit" notwendig ein „Gedankending", wie Marx sogar hervorhebt, der im folgenden ja nicht einmal vor dem Ausdruck „Himgespinst" zurückschreckt. Die folgenden Sätze dementieren in Wirklichkeit diese Aussage nicht, sondern zeigen nur, wie in der Tauschrelation das sinnlich-dingliche Verhältnis zweier Waren das „abstrakte Gedankending" des Werts als Quantum vergangener Arbeit reflexartig „ausdrückt" oder „darstellt" und den Schein einer realen Dinglichkeit des Werts erzeugt, ohne daß die zugrunde liegende abstrakte Gegenständlichkeit deshalb aufhörte, ein „Gedankending" oder sogar, in Marxens eigenen Worten, ein „Himgespinst" zu sein. Freilich legt diese Ausdrucksweise wieder zu sehr das Mißverständnis einer bloß subjektiven „Einbildung" nahe, sodaß Marx diese Stelle in den folgenden Auflagen wieder gestrichen hat. Noch deutlicher freilich wird derselbe Gedanke, wenn Marx in den 'Theorien über den Mehrwert' schreibt: „Das Materialisieren etc. der Arbeit ist jedoch nicht so schottisch zu nehmen, wie A. Smith es faßt. Sprechen wir von der Ware als Materiatur der Arbeit - in dem Sinne ihres Tauschwerts -, so ist dies selbst nur eine eingebildete (!!), d.h. bloß soziale Existenzweise (!!) der Ware, die mit ihrer körperlichen Realität nichts zu schaffen hat; sie wird vorgestellt (!!) als bestimmtes Quantum gesellschaftlicher Arbeit oder Geld" (Marx 1966, S. 141). Auch diese Stelle ist ein starker Schlag gegen alle „marxistischen" Dinglichkeits-Theoretiker des Werts, die diesen im Verständnishorizont der alten Arbeiterbewegung buchstäblich als jene Art bei jeder Produktion mitgebackenes Brötchen, als unmittelbar reales „Ding" begreifen, - also „schottisch" im Sinne von Adam Smith. Im übrigen tut es der Sache keinen Abbruch, daß Marx hier von „ Tauschwert" statt von „Wert" spricht; daß er terminologisch mit dieser Unterscheidung lax umgeht, zeigt sich an vielen Stellen, so in der Veränderung des Selbstzitats aus der „Kritik" von 1857 im 'Kapital', auf die ich weiter oben hingewiesen habe; Marx selbst rechtfertigt diese terminologische Laxheit bekanntlich im ersten Band des 'Kapital' als „abkürzende" Ausdrucksweise. Letztlich ist sie aber wohl auf sein mangelndes Explizitmachen der beiden unterschiedlichen Ebenen des Wertform-Begriffs zurückzuführen. Tatsächlich ist die obige Aussage so eindeutig , daß sie kaum mißverstanden werden kann. Sie ergibt überhaupt nur einen Sinn, wenn „Tauschwert" hier im Sinne von „Wert" verstanden wird. Selbst wenn man aber diese Lesart nicht anerkennt, verändert sich der Sinn der Aussage nicht. Denn „Tauschwert" bezeichnet hier nicht die quantitative Relation zu anderer Ware,

sondern die qualitative Seite, die Frage also, inwieweit es sich um „Materialisieren etc. der Arbeit" handelt.

Am deutlichsten zeigt sich das Problem der Darstellung des Werts als „dinglicher Schein" an einer Stelle des 'Kapital', wo Marx die Lesart der ersten Auflage nicht nur stark verändert, sondern in gewisser Hinsicht scheinbar sogar ins Gegenteil verkehrt hat. So heißt es in der ersten Ausgabe von 1867: „Wenn die Menschen ihre Produkte auf einander als Werthe beziehn, sofern diese Sachen für bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten, so liegt darin zugleich umgekehrt, daß ihre verschiednen Arbeiten nur als gleichartige menschliche Arbeit gelten in sachlicher Hülle. Sie beziehn ihre verschiednen Arbeiten auf einander als menschliche Arbeit, indem sie ihre Produkte aufeinander als Werthe beziehn. Die persönliche Beziehung ist versteckt durch die sachliche Form. Es steht daher dem Werth nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Um ihre Produkte auf einander als Waaren zu beziehn, sind die Menschen gezwungen, ihre verschiednen Arbeiten abstrakt menschlicher Arbeit gleichzusetzen. Sie wissen das nicht, aber sie thun es, indem sie das materielle Ding auf die Abstraktion Werth reduciren. Es ist diess eine naturwüchsige und daher bewußtlos instinktive Operation ihres Hirns (!), die aus der besonderen Weise ihrer materiellen Produktion und den Verhältnissen, worin diese Produktion sie versetzt, nothwendig herauswächst. Erst ist ihr Verhältnis praktisch da. Zweitens aber, weil sie Menschen sind, ist ihr Verhältniss als Verhältniss für sie da. Die Art, wie es für sie da ist, oder sich in ihrem Hirn (!) reflektiert, entspringt aus der Natur des Verhältnisses selbst. Später suchen sie durch die Wissenschaft hinter das Geheimniss ihres eignen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung eines Dings als Werth ist ihr Produkt, so gut wie die Sprache" (Marx 1984, S. 38).

Demgegenüber lautet dieselbe Stelle nach der heute meist gebräuchlichen 4. Auflage von 1890 folgendermaßen: „Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verchiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es. Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eigenen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache. Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß (!) sachliche Ausdrücke (!) der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein (!) der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit" (Marx 1965, S. 88).

Zunächst einmal fällt auf, daß sich die Aussage des ersten Satzes dieser Stelle in der Änderung direkt umgekehrt hat. Sagt Marx in der ersten Auflage noch, daß die Produkte aufeinander als Werte bezogen werden, „sofern diese Sachen für bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten", so korrigiert er sich gerade entgegengesetzt in der späteren Fassung, wo die Produkte gerade „NICHT" aufeinander als Werte bezogen werden, „weil diese Sachen ... als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten". Was in der ersten Lesart durch ein „zugleich" als „Umkehrung" (Umkehrschluß) damit verbunden wird, nämlich daß dann auch die verschiedenen Arbeiten als gleichartige (und damit als Basis des Austauschs) nur „gelten in sachlicher Hülle", wird in der späteren Lesart durch ein „indem" zum eigentlichen Ausgangspunkt, aber das „gelten" ist ganz negiert bzw. weggelassen. Auf diese Korrektur wird gelegentlich im Sinne eines Selbstwiderspruchs bei Marx aufmerksam gemacht (vgl. Pranckel 1985). Tatsächlich aber will Marx mit der Änderung wohl vor allem vermeiden, daß seine Aussage im Sinne einer BEWUßTEN VEREINBARUNG (die irgendwann historisch getroffen worden wäre) mißdeutet wird, worauf im übrigen auch bereits Rosdolsky hinweist (vgl. Rosdolsky 1968). Ist diese Möglichkeit der Mißdeutung aber einmal weggenommen, so hat sich der Sinn des Ganzen überhaupt nicht verändert. Tatsächlich kommt in beiden Lesarten gleichermaßen die Marxsche Auffassung vom Wert (der dem Tauschwert zugrundeliegt) als GEDANKENDING zum Ausdruck. Diese Auffassung wird evident, wenn er in der Urfassung von einer „naturwüchsigen und daher bewußtlos

instinktiven Operation des Hirns" spricht oder davon, daß sich das praktische Verhältnis der Warenproduzenten „in ihrem Hirn" als Wert reflektiert etc. In der späteren Lesart sind auch diese Passagen weggelassen, offensichtlich aus demselben Grund wie die Veränderungen des Anfangssatzes. Aber die veränderten Formulierungen gehen nicht von der grundsätzlichen Konzeption des Werts als Gedankending ab. So etwa im Begriff der „Hieroglyphe". Eine Hieroglyphe ist ein „Zeichen" für etwas anderes, das sie selbst nicht ist. Die Hieroglyphe einer Kuh ist nicht die Kuh selbst, auch nicht die zu etwas anderem formverwandelte Kuh, sondern vielmehr ein „Quidproquo". Als „Hieroglyphe" wird das Arbeitsprodukt zu einem „Zeichen" dessen, was es selbst NICHT ist, nämlich des Quantums gesellschaftlicher Arbeit, das auf dieses Produkt verwandt wurde, jedoch als solches VERGANGEN und also nicht mehr real existent ist. Die Arbeit „gerinnt" nicht wirklich buchstäblich zu einer materiellen Eigenschaft des Produkts, sondern das Produkt wird zum „Zeichen", zur GESELLSCHAFTLICHEN „Hieroglyphe" für die real bereits vergangene Arbeit. Freilich unterscheidet sich das Produkt als abstraktes „Zeichen", als Hieroglyphe der gesellschaftlichen Arbeit, durchaus von Zeichen in anderen Zeichensystemen, etwa Zahlen, Bildern oder Buchstaben etc. Es muß nämlich in jedem Einzelfall, wo ein Produkt als diese Hieroglyphe erscheinen kann, WIRKLICH ARBEIT AUFGEWENDET WORDEN SEIN. Insofern ist eben die „Substanz" des Werts, ganz im Gegensatz zu anderen Zeichen als Gedankendingen, selber gerade KEIN Gedankending. Mit anderen Worten: die gesellschaftliche Hieroglyphe des Werts ist im Unterschied zu Symbolen, die VON HAUS AUS nur Gedankendinge sind, NICHT BELIEBIG ALS GEDANKENDING REPRODUZIERBAR, sondern NUR DURCH ARBEIT, d. h. durch einen wirklichen materiellen Prozeß. Den sonstigen gedanklichen Abstraktionen wie Symbolen, Zeichen, Wörtern usw. liegen zwar auch letztendlich materielle Realitäten zugrunde, einmal als Gedankending hervorgebracht, können sie jedoch auch als ein solches Gedankending beliebig oft reproduziert werden: ich kann beliebig oft „Haus" denken, sagen, schreiben oder als Symbol auf Papier malen, ohne daß jedesmal ein wirkliches Haus da sein und jedem dieser gedanklichen „Schöpfungsakte" entsprechen muß. Gerade umgekehrt bei der gesellschaftlichen Hieroglyphe des Werts: das zugrundeliegende Materielle, der lebendige Prozeß der Arbeit, muß in jedem Einzelfall dagewesen sein, damit das Gedankending, die Wertform, „instinktiv" im Hirn des Produzenten erscheinen kann. Dieses zugrundeliegende Materielle ist jedoch kein „Ding", kein toter Gegenstand, sondern ein real bereits vergangener lebendiger Prozeß. Die ABSTRAKTION, das GEDANKENDING, bezieht sich NICHT auf den INHALT des zugrundeliegenden Materiellen, sondern ausschließlich auf die FORM, in der dieser Inhalt als gesellschaftlicher den Menschen ERSCHEINT. Dies unterscheidet das Gedankending „Wert" von anderen abstrakten Begriffen, Zeichen, Symbolen usw. für die (auf der jeweiligen Begriffsebene) sowohl Form als auch Inhalt abstrakt, also Gedankendinge sind. Gerade diese Identität von Form und Inhalt aber fällt im Wert auseinander. Der Inhalt, die gesellschaftliche Arbeit als wirklicher materieller Prozeß, wird getrennt von der gesellschaftlichen Form, dem Wert, dem „Reflex", dem Zeichen, der „Hieroglyphe", die als Abstraktion ein Gedankending nur sein kann. DER WERT IST REINE GESELLSCHAFTLICHE FORMABSTRAKTION. Hier haben wir den wesentlichsten, von Marx jedoch nicht argumentativ ausgeführten Grund, der ihn zögern läßt, die schiefe und vulgärmaterialistisch kompromittierende Ausdrucksweise von Smith bzw. Ricardo ganz fallenzulassen, weil er fühlt, wie unmöglich es dem gewöhnlichen positivistischen Denken sein muß, eine konkrete, widersprüchliche Identität von „Sein" und „Schein" als die eigene gesellschaftliche Realität zu akzeptieren. Daher auch die ständigen Korrekturbemühungen.

Der Wert ist also seinem wirklichen Inhalt nach KEIN Gedankending, er ist es jedoch als gesellschaftlich fiktionale („phantasmagorische") abstrakte Gegenständlichkeit fiktiv „geronnener" Arbeit bzw. Arbeitszeit. Gerade dieses phantasmagorische Auseinandertreten von realem Inhalt und abstrakter Form als Gegenständlichkeit, die als solche nur im Gehirn der Menschen existiert, verweist aber darauf, daß dieses Gedankending, diese Hieroglyphe der real vergangenen Arbeit, KEIN PRODUKT SUBJEKTIV BEWUßTEN DENKENS IST, sondern „SOZIALES GEDANKENDING", d. h. jedem subjektiven Denken VORAUSGESETZTES Gedankending, wie es auch Sohn-Rethel formuliert: „Wäh-

rend die Begriffe der Naturerkenntnis Denkabstraktionen sind, ist der ökonomische Wertbegriff eine Realabstraktion. Er existiert zwar nirgends anders als im menschlichen Denken, er entspringt aber nicht aus dem Denken. Er ist unmittelbar gesellschaftlicher Natur, hat seinen Ursprung in der raumzeitlichen Sphäre zwischenmenschlichen Verkehrs. Nicht die Personen erzeugen diese Abstraktion, sondern ihre Handlungen tun das ..." (Sohn-Rethel 1973, S. 42). Freilich hätte Sohn-Rethel „Wert" sagen sollen und nicht „Wertbegriff". Denn die Realabstraktion ist die Be-handlung des Produkts als Wert-Ding, sein nur im Gehirn der Produzenten so existierendes gesellschaftliches Dasein als phantasmagorische „geronnene Arbeitszeit", und dieses abstrakte Formdasein existiert in den Gehirnen ohne jedes bewußte subjektive Denken „über" diesen Gegenstand. Der Wertbegriff hingegen, wie er seit Aristoteles und besonders seit dem 18. Jahrhundert in der theoretischen Literatur verwendet wird, ist natürlich eine reine Denkabstraktion, ein Produkt subjektiv bewußten Denkens „über" das im praktischen gesellschaftlichen Leben vorgefundene Problem dieser Realabstraktion des Werts an jeder einzelnen Ware. Obwohl es schwer ist, diese Unterscheidung in der Argumentation streng durchzuhalten, ist dies jedoch nötig, um den Charakter der Realabstraktion als dem subjektiven Denken immer schon vorausgesetztes „soziales Gedankending" wirklich zu begreifen.

Gerade diese Erkenntnis nun ist dem bürgerlichen „positiven" Denken vollends unerträglich, weil sie den verborgenen Kern und somit die Hinfälligkeit, Bedingtheit, Unselbständigkeit und Bewußtlosigkeit der ABSTRAKTEN BÜRGERLICHEN SUBJEKTIVITÄT überhaupt aufdeckt und erbarmungslos preisgibt. Die Illusion dieser vom „gegenständlichen Schein" der Warenform konstituierten und gleichzeitig verblendeten Subjektivität ist es ja, daß ihr eigenes Gesellschaftsverhältnis sich für sie auflöst in abstrakte subjektive WILLENSBEZIEHUNGEN auf DINGE. Diese abstrakte Subjektivität, in Wirklichkeit das Bedingte und hervorgebrachte, muß sich hartnäckig mißverstehen als das Unbedingte, Hervorbringende, Zugrundeliegende, obwohl sie gerade dieses, nämlich die reale Gesellschaftlichkeit ihrer eigenen Arbeit, nicht als Konkretes „hat", sondern es ihr bewußtlos als tote, gegenständlich erscheinende Abstraktion gegenübertritt. Der bürgerliche „positive Geist" kennt daher überhaupt kein anderes als SUBJEKTIVES Denken, das sich auf „Gegenstände" richtet und richtig oder falsch sein kann. Es muß ihm als Greuel und Verrücktheit erscheinen, daß realer materieller Inhalt und abstrakte Form als Gedankending auseinanderfallen und dieses abstrakte, soziale Gedankending übermächtig seinem eigenen subjektiven Denken immer schon vorausgesetzt sein soll, weil ihm damit das Gorgonenhaupt und die Verrücktheit seiner realen gesellschaftlichen Existenz schmerzhaft vor Augen tritt.

Wenn der Wert als abstrakte Form also Gedankending ist, so hat er doch gleichzeitig kein bloß „ideelles" Dasein im gewöhnlichen Sinne: erstens ist der von dieser Form getrennte INHALT selber kein Gedankending, sondern lebendiger materieller Prozeß, Arbeit; ebenso ist das Verhältnis der Produzenten untereinander, die objektiv zugrunde liegende gesellschaftliche Arbeitsteilung und auch ihre reale Beziehung aufeinander in der Zirkulationssphäre ein MATERIELLES Verhältnis. Die durch die Wertform vermittelte Ökonomie ist also nicht etwa eine „Scheinökonomie", wie es einem vulgärpositivistischen Bewußtsein erscheinen könnte, weil die abstrakte Wertform als solche nur ein Gedankending und „dinglicher Schein" ist. Da wirklich materiell gearbeitet und wirklich real ausgetauscht wird, reproduziert sich natürlich auch diese Gesellschaft materiell; die FORM der gegenseitigen Beziehung der gesellschaftlichen Arbeiten ist jedoch als abstrakte so nur in den Köpfen enthalten. Zweitens aber ist diese abstrakte Form des Werts als Gedankending kein Produkt SUBJEKTIVEN Denkens, keine „Idee" im subjektiv-reflektierenden Sinne, sondern „soziales Gedankending" und jedem subjektiven Räsonnement vorausgesetzt. Nicht umsonst verweist Marx als Analogie auf die SPRACHE. Die grundlegenden ABSTRAKTIONEN der Sprache, so die Kopula, sind gleichfalls zwar Gedankendinge, jedoch nicht „ausgedacht" von subjektiver Bewußtheit, sondern jeder Bewußtheit schon immer vorausgesetzt; die Spur ihrer Genesis verliert sich im prähistorischen Prozeß der Menschwerdung aus tierischen Formen heraus. Der Unterschied ist freilich, daß sich die Basis-Abstraktionen der Sprache den Menschen nicht dinglich darstellen, weswegen diese Analogie nur ein Stück weit trägt und daher von Marx nur kurz erwähnt wird.

Die zentrale Analogie in der Marxschen Darstellung des „dinglichen Scheins" und seiner Objektivität, ebenso berühmt wie unbegriffen, ist der Begriff des FETISCH-Charakters der Ware: „Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregionen der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen (!) die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist. Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert" (Marx 1965, S. 86 f.).

Marx verweist hier auf die „religiöse Welt" überhaupt und im weitesten Sinne ist diese Analogie auch zutreffend; am schlagendsten freilich wird sie in einem engeren Sinne, nämlich bezogen auf Verhältnisse, in denen den Menschen BUCHSTÄBLICH ein von ihnen selbst hergestelltes totes Ding als eine göttliche Wesenheit „enthaltend" sich „darstellt", ganz wie für das Dinglichkeits-Verständnis des Werts die (vergangene) Arbeit buchstäblich in den Produkten „enthalten" sein soll. Solche Verhältnisse finden sich vor allem bei sogenannten „primitiven" Volksstämmen in Fetischen und Totems. Daß Fetisch und Totem nicht dasselbe sind, spielt für die Analogie zum Warenfetisch überhaupt keine Rolle, denn die gesellschaftlich-fiktionale und gleichwohl objektive „Vergegenständlichung" von etwas zwar Materiellem, aber nicht wirklich Gegenständlichem läßt sich an diesen Beispielen gleichermaßen aufzeigen. In seinem einschlägigen Standardwerk schreibt dazu Emile Durkheim: „Das Totem ist also vor allem ein SYMBOL, ein MATERIELLER AUSDRUCK von ETWAS ANDEREM ... Es ist die Klansfahne; das Zeichen, mit dem sich die Klane voneinander unterscheiden; das sichtbare Zeichen ihrer Persönlichkeit; das Zeichen, das alle tragen, die zum Klan gehören: Menschen, Tiere und Dinge. Wenn es also sowohl das Symbol des Totems wie der Gesellschaft ist, bilden dann nicht Gott und die Gesellscahft eins? ... Der Gott des Klans, das Totemprinzip kann also nichts anderes als der Klan selber sein, allerdings VERGEGENSTÄNDLICHT und GEISTIG VORGESTELLT unter der sinnhaften Form von Pflanzen- und Tiergattungen, die als Totem dienen" (Durkheim 1984, S. 284).

Der Struktur nach paßt dieser Zusammenhang als Analogie ganz ausgezeichnet zu dem im Warenfetisch ausgedrückten Verhältnis. Um diese Struktur wirklich verstehen zu können, ist freilich abermals ein Rückgriff auf die Hegelsche Begriffswelt notwendig, in deren Terminologie sich alle beweglichen, in sich widersprüchlichen, gegensätzliche Momente zu einer Einheit zusammenfassenden „Gegenstände" oder Verhältnisse unnachahmlich ausdrücken lassen. Für unseren jetzigen Zweck handelt es sich um die Begriffe des „AN SICH" einerseits und des „FÜR SICH" oder „FÜR JEMAND" andererseits. Was das Totem an sich selber ist, ein sinnlicher Naturgegenstand und nichts sonst, ist es jedoch nicht FÜR den totemistischen Klan. Für den Klan ist es viel mehr, nämlich „Ausdruck" oder „Darstellung" seiner selbst, seines blutsverwandtschaftlichen Vergemeinschaftungs-Zusammenhangs. Dieses „Quidproquo" sagt also, daß der Klan auf den bestimmten Naturgegenstand etwas PROJIZIERT, was zwar wirklich real da ist, nämlich seine menschliche Vergemeinschaftung, jedoch FÜR IHN, den Klan, sich nicht als er selber darstellen kann, sondern „ausgedrückt" werden muß durch ETWAS ANDERES, ein sinnliches Ding, das dadurch „beseelt" erscheint. Der GRUND für dieses Verhältnis ist KEIN SUBJEKTIVER, es handelt sich nicht um eine bewußte Handlung, sondern das gesellschaftliche Verhältnis dieser Menschen verlangt und erzwingt durch seine eigene Struktur genau diese fiktionale „Vergegenständlichung" seiner selbst, die gerade dadurch zu einer wirklichen materiellen Macht wird! Ganz ähnliche Strukturen lassen sich bei anderen, pathologischen Formen des Fetischismus feststellen, so beim sexuellen Fetischismus. „An sich" tote Gegenstände, Schuhe oder Wäschestücke, stellen sich „für" den Fetischisten als etwas anderes dar, als Ausdrücke seiner eigenen Sexualität und deren fiktionale „Vergegenständlichung" FÜR IHN. Dies geschieht jedoch nicht durch eine fälschliche subjektive Überlegung von ihm, ebensowenig durch einen irgendwann gefaßten Entschluß. Es ist vielmehr ein „hinter seinem Rücken" hergestelltes reales Verhältnis, nämlich die ihm nicht bewußte reale Geschichte seiner sexuellen Entwicklung, die ihm dieses „Quidproquo" aufnötigt.

Ebenso bei dem im Wert ausgedrückten gesellschaftlichen Verhältnis. Der tatsächliche materielle Grund des Werts ist die konkrete, lebendige Arbeit. Die wirkliche konkrete Arbeit IN IHRER GESELLSCHAFTLICHKEIT ist das wahre „AN SICH" des im Wert bloß „ausgedrückten" gesellschaftlichen Verhältnisses. Aber dieses wirkliche „AN SICH" ist als solches NICHT „FÜR" die privaten Warenproduzenten. Die wirkliche gesellschaftliche Produktion der Individuen ist so nicht die IDENTITÄT eines „AN UND FÜR SICH". Das „an sich" der wirklich gesellschftlichen Arbeit bleibt bloß „OBJEKTIV", kann nicht als solches „für" die Individuen erscheinen. „Für" die Warenproduzenten ergibt sich vielmehr NOTWENDIG der „gegenständliche Schein", die „Phantasmagorie", der „Mystizismus" oder die „Mystifikation" (alles Ausdrücke von Marx!), daß die GESELLSCHAFTLICHE ALLGEMEINHEIT ihrer eigenen Arbeiten ein „AN SICH" der Produkte sei, eine DINGLICHE EIGENSCHAFT. Also der SCHEIN der zur Ding-Eigenschaft überhaupt „geronnenen" gesellschaftlichen Arbeit bzw. Arbeitszeit ist NICHT etwas im buchstäblich-materiellen Sinne WIRKLICHES, kein wirkliches „an sich" der toten Produkte, sondern eben Schein – das gesellschaftliche PHANTOMBILD oder der „Reflex" der VERGANGENEN ARBEIT, die aber wirklich materiell DAGEWESEN sein muß, damit dieser phantomartige Reflex „für" den Produzenten entsteht. FÜR DIE WARENPRODUZENTEN ist dieser Schein etwas Wirkliches, in ihrem realen Verhalten zueinander, zu der AUßER IHNEN existierenden, objektiv realen, aber nicht FÜR SIE konkreten Gesellschaftlichkeit ihrer selbst – und insofern „REALER SCHEIN", ganz wie die Macht des Totems für den Wilden realer Schein ist und die Sexualität des Stöckelschuhs für den Sexualfetischisten. Marx sagt daher auch in der ersten Auflage des 'Kapital' ganz klar: „Die Verhältnisse der Privatarbeiter zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit VERGEGENSTÄNDLICHEN sich ihnen gegenüber und existieren daher für sie (!!) in den FORMEN VON GEGENSTÄNDEN" (Marx 1984, S. 40, Hervorheb. Marx). „Für sie" – nicht „an sich"! Auch hier wieder hat Marx in seiner Darstellung die Bedeutung der Hegelschen dialektischen Kategorien nicht explizit herausgearbeitet und so katastrophale Mißdeutungen im Kopf des gewöhnlichen, im positivistischen Denken befangenen Lesers geradezu vorausprogrammiert. Setzt man diesen Präpositionalausdruck „für sie" systematisch in diesem Sinne ein, dann wird erst der tatsächliche Sinn einiger Stellen bei Marx deutlich, die sonst zu groben Mißverständnissen herausfordern. So in der bekannten Stelle aus der geläufigen 4. Auflage des 'Kapital', wo es heißt: „Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelst derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen" (Marx 1965, S. 87). Setzt man hier hinzu, daß den Produzenten die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das erscheinen, was sie FÜR SIE wirklich sind, nämlich aufgrund ihres gesellschaftlichen, realen Verhältnisses als „gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen", dann ist der tatsächliche Sinn völlig klar und in Übereinstimmung mit dem Inhalt des Fetisch-Begriffs. Läßt man dieses „Für sie" jedoch weg, dann könnte die Mißdeutung entstehen, daß die Sachen es wirklich „an sich" haben, selbständige „gesellschaftliche Beziehungen" einzugehen; dies würde freilich auf die märchenhafte Albernheit hinauslaufen, daß die Waren als tote Produkte wirklich „an sich" selbständige Wesen und Subjekte in einem buchstäblichen Sinne wären!

Es wäre jetzt nur noch zu klären, wie sich das bereits herausgearbeitete abstrakte Handeln der Produzenten in Beziehung zum Produktionsprozeß in diese nur „für sie" existierende abstrakte, gesellschaftlich-fiktionale „Gegenständlichkeit" der vergangenen Arbeit als scheinbare, für sie reale dingliche Produkt-Eigenschaft verwandelt und wie dieser dingliche Schein durch die ZIRKULATIONSSPHÄRE befestigt wird und den wahren Charakter des Vorgangs verschleiert. Die Warenproduzenten produzieren gegenseitig füreinander, also gesellschaftlich, aber sie produzieren nicht miteinander, sondern privat. Jeder Produzent arbeitet „für sich" in einem rein technischen Sinne, jedoch gleichzeitig nicht „für sich" im Sinne des herzustellenden Gebrauchswerts. Daß er technisch für sich (privat) arbeitet, jedoch sozial-ökonomisch für andere (gesellschaftlich), schlägt sich für ihn als

Abstraktionsprozeß seiner eigenen Arbeit nieder, der sich auf das Produkt überträgt. Der z. B. produzierte Tisch ist als solcher, als Tisch oder „an sich" nichts weiter als „ein ordinäres sinnliches Ding" (Marx 1965, S. 85). Jedoch für den Produzenten selber ist er dies nicht, kann es nicht sein. Da er den Tisch nicht zum eigenen nützlichen Gebrauch hergestellt hat, ist er für ihn kein Tisch, nicht das „ordinär sinnliche" Gebrauchswert-Ding, das er „an sich" selber ist. Was ist der Tisch aber dann „für" den Produzenten? Dieser hat gesellschaftlich gearbeitet, für andere, aber nicht mit den anderen gemeinschaftlich. Diese Arbeit ist real vergangen, sie ist jedoch als gesellschaftliche gerade dasjenige, was objektiv das Gemeinsame, Vergesellschaftende im Verkehr der Produzenten untereinander nur sein kann. Für den Produzenten stellt das „ordinär sinnliche" Gebrauchswert-Ding Tisch daher nichts anderes als ein abstraktes Arbeits-Ding dar; er projiziert praktisch seine eigene vergangene Arbeit als gesellschaftliche auf das Produkt – die vergangene Arbeit erscheint für ihn als gesellschaftliches Phantombild am Produkt als dessen Eigenschaft, und nur in dieser Form nimmt er das Produkt für sich wahr, weil es für ihn nicht sinnlicher Gebrauchswert ist. Freilich tut er dies so nicht bewußt. Wir zeichnen hier analytisch einen Vorgang nach, wie er sich „hinter seinem Rücken" abspielt; die Produzenten können sich über die Natur ihres gesellschaftlichen Handelns keine Rechenschaft abgeben: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es". Der AUSTAUSCH selber oder der „Tauschakt" ist es, der im praktischen Handeln die fetischistische Natur der „Wertgegenständlichkeit" verschleiert und im Bewußtsein verfestigt, statt sie zu offenbaren. Müßte jeder Produzent ausdrücklich zwischen Produktion und Austausch bewußt seine vergangene Arbeit als Phantom-Eigenschaft auf das Produkt projizieren, so würde ihm die „Verrücktheit" dieses Vorgangs sofort ins Auge springen, der Fetisch läge offen als solcher da und wäre also kein Fetisch mehr. Durchschaubar als bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis, das die Fetischisierung der vergangenen Arbeit zur dinglichen Produkteigenschaft OBJEKTIV NOTWENDIG erzeugt, wird das Wertverhältnis ja erst vom Standpunkt seiner KRITIK aus, d. h. bei hinreichender Entwicklung seines inneren Widerspruchs bis zur Krise der gesellschaftlichen Reproduktion und zunächst auch nur in wissenschaftlicher Form. Für die im Wertverhältnis befangenen Produzenten jedoch stellt sich ihr Verhältnis natürlich überhaupt nicht analytisch aufgegliedert dar. Für sie ist es ein unmittelbares Ganzes, das RESULTAT geht also immer schon unmittelbar in die VORAUSSETZUNG ein. Dieses Resultat aber ist die Fortentwicklung des Werts über die erscheinende Wertform (der zweiten Ebene in der Zirkulation) hin zum GELD. Der Charakter des Warenfetischs verschleiert sich also für den Produzenten dadurch, daß er die Projektion vergangener Arbeit auf das Produkt nicht als solche vornimmt, sondern sich in seinem Hirn bereits die fertige Geldform hineinmengt. Er sagt also nicht: ich projiziere die vergangene Arbeit als Phantombild auf das Produkt, wodurch diese vergangene Arbeit für mich zur dinglichen Produkt-Eigenschaft „gerinnt". Er sagt vielmehr: der Tisch ist „hundert Mark wert". Dem Wesen nach beinhalten beide Aussagen dasselbe, jedoch die zweite ist schon vom Standpunkt des Resultats aus formuliert und erscheint daher im Unterschied zur ersten als normal und „natürlich". Das hier einstweilen bloß ideell vorgestellte Geld (als Preisausdruck des Produkts) verschleiert den fetischistischen Charakter des gesellschaftlichen Daseins vergangener Arbeit.

Im Austauschverhältnis zweier Waren manifestiert sich diese Verschleierung dadurch, daß die Wertabstraktion, die Projektion vergangener Arbeit auf das Produkt im Hirn der Produzenten, „übersetzt" wird in ein Verhältnis real dinglicher Quantitäten. Die „ordinär sinnliche" Qualität der Waren gilt im Austauschverhältnis als bloß abstrakte, vergangene Arbeit „verkörpernde" Quantität. Dies geschieht dadurch, daß die in ÄQUIVALENTFORM stehende Ware jeweils „für" den tauschenden Produzenten ihre NATURALFORM, ihre NATÜRLICHE MATERIE, zur Bildung der erscheinenden WERTFORM der anderen Ware „leiht". Indem aber die abstrakte Projektion vergangener Arbeit der einen Ware durch die reale sinnlich-natürliche Materie der anderen Ware AUSGEDRÜCKT wird, erhält das gesellschaftliche Phantombild der vergangenen Arbeit sinnliche Realität und der abstrakte Wert, das „soziale Gedankending", wird im TAUSCHWERT wirklich zum realen Ding. Die natürliche Materie der in Äquivalentform stehenden Ware ist „an sich" weiterhin nichts als das „ordinär sinnliche" Ding, aber „für" die am Tauschakt beteiligten Menschen erhält diese Materie eine von sich selber völlig verschiedene Form und Funktion; sie „gilt" nicht als das, was sie „an sich" ist, sondern als „Verkörperung"

abstrakt menschlicher, gesellschaftlicher Arbeit, ohne daß dieser Zusammenhang den Beteiligten bewußt wäre. „Für sie" betätigen sich stattdessen im Tauschverhältnis wirklich „an sich" seiende dingliche Eigenschaften der Produkte! Dadurch, daß die natürliche Materie der Äquivalentform zum Wertausdruck ihres Gegenübers wird, erscheint der Wert als Tauschwert überhaupt als eine quasi NATÜRLICHE Eigenschaft des Produkts. Freilich ist auch das einfache Austauschverhältnis zweier Waren noch im rein analytischen Bereich angesiedelt. Erst indem ein bestimmtes Produkt „ausgesondert" wird als ALLGEMEINES ÄQUIVALENT, d. h. als gesellschaftlich fixiert und in der Äquivalentform für alle anderen Waren festgehalten, kann sich der „dingliche Schein" endgültig befestigen und wir erreichen in der Analyse die Ebene der real vorgefundenen gesellschaftlichen Praxis. Das allgemeine Äquivalent, das Geld, drückt für jeden Tauschakt das „gemeinsame Dritte", die real vergangene gesellschaftliche Arbeit, durch ihre natürliche Materie (Gold) aus. „An sich" ist auch das Gold oder Geld nichts als ein „ordinär sinnliches Ding", aber „für" die Produzenten wird es als allgemeines Äquivalent gerade in seiner natürlichen Materie zur „Materiatur gesellschaftlicher Arbeit" (Marx) und vollendet so den „dinglichen Schein": „Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eigenen Resultat und läßt keine Spur zurück" (Marx 1965, S. 107). Wie für den Klan sein eigenes gesellschaftliches Verhältnis dem subjektiven Einzelbewußtsein immer schon als reale dingliche Macht des Totems äußerlich gegenübertritt und jede Spur des Totem-Daseins als bloßes „soziales Gedankending" getilgt ist, so dem Warenproduzenten immer schon die reale dingliche Macht des Geldes in seiner gesellschaftlich-„übersinnlich" gewordenen natürlichen Materie, die für das jeweilige subjektive Bewußtsein jede Spur der Konstituierung des Werts als „soziales Gedankending" ebenso ausgelöscht hat. Der Fetisch ist gerade dadurch Fetisch und reale Macht, daß das PRAKTISCHE VERHÄLTNIS, dem er entspringt, in seiner BETÄTIGUNG eben dieses Entsprungensein für die daran Beteiligten verdunkelt, auslöscht und so dem subjektiven Bewußtsein unzugänglich macht. In der praktischen Betätigung des Austauschs verschwindet die „an sich" zugrundeliegende Fetischisierung der vergangenen Arbeit zur dinglichen Eigenschaft und der „gegenständliche Schein" wird als reale Dinglichkeit des Tauschwerts in der Äquivalentform bzw. im Geld unabweisbar.

Damit wäre nun die Untersuchung soweit abgeschlosen und das Problem der „Wertgegenständlichkeit" in seinen wesentlichen Aspekten geklärt. Freilich hat uns diese Klärung zu einem Standpunkt geführt, der mit dem traditionellen „Marxismus", auch dem schein-orthodoxen, kaum noch etwas gemein hat. Denn jetzt erst kann die Befangenheit des „Marxismus" in der nicht aufgelösten und überwundenen Wertkategorie in ihrer ganzen Tragweite begriffen werden. Diese Befangenheit, die sich hinter dürren, unverstandenen Definitions-Bestimmungen des Werts versteckt hat, geht ja soweit, daß sich sogar die Spur einer expliziten Auseinandersetzung über das Problem in der Geschichte des Marxismus fast nicht auffinden läßt, sieht man von wenigen Ausnahmen wie dem verschollenen Rubin ab. Die weiter oben zitierte Klage über die fehlende Auseinandersetzung um den Begriff der abstrakten Arbeit läßt sich unschwer ausdehnen auf das Verständnis der Wertkategorie überhaupt, die im marxistischen theoretischen Bewußtsein fast genauso bewußtlos vorausgesetzt ist wie im bürgerlichen. Welcher Natur dieses Un-Verständnis ist, kann denn auch selten explizit dingfest gemacht werden, sondern muß sich aus dem bewußtlosen Dasein der Wertkategorie in der marxistischen Literatur erschließen. Ein expliziter Ausdruck dieses bewußtlosen theoretischen Daseins der Wertkategorie findet sich dankenswerterweise in der neueren Literatur bei dem schon mehrfach zitierten Dieter Wolf, der damit seine Verewigung der abstrakten Arbeit „krönt". „Materialist", der er ist, muß er sich energisch dagegen verwahren, „daß der Wert in ein 'Gedankending' verwandelt wird im Sinne eines 'Gedachten, bloß dem Bewußtsein der Menschen Immanenten'; denn existierte der Wert nicht unabhängig vom Bewußtsein der Menschen IN DEN ARBEITSPRODUKTEN SELBST (!!), insofern diese in ihrem Austauschverhältnis untereinander gleichgesetzt werden, dann gäbe es auch nicht den Sachverhalt, daß das, was die Waren sind, 'sie sachlich ... sein ... oder in ihren eigenen sachlichen Beziehungen zeigen ... müssen'. Wäre der Wert ein 'Gedachtes' in Backhaus' Sinne, dann wäre er nicht der 'bloß gegenständliche Reflex der so verausgabten Arbeit'. Wie sollte er sich auch im Verhältnis zweier Waren offenbaren, wenn er nicht in diesen Waren selbst existierte" (Wolf 1985, S. 132, Hervorheb. R. K.). An der einzelnen Ware soll dann für Wolf der Wert

als ein buchstäblich real „Enthaltenes" sein Dasein „unsichtbar (!!) hinter der sachlichen Hülle ihres Gebrauchswerts verborgen" (ebda, S. 133) fristen.

Kein Zweifel also, daß der „Materialist" Wolf den Wert der einzelnen Ware für jenes buchstäblich mitgebackene Brötchen, für ein buchstäbliches „Ding" hält, das er sich freilich abergläubisch als an der einzelnen Ware „unsichtbar" denken muß, vergleichbar etwa der unsichtbaren „Seele", wie sie sich das religiöse Bewußtsein als im physischen Körper buchstäblich als „Hauch" etc. „enthalten" denkt. Dieser „Materialismus" kann also nur ein religiöser genannt werden. Es ist offenbar, daß Wolf ganz platt positivistisch denkt. Ein „Gedachtes" oder „Gedankending" ist für ihn immer a priori ein Produkt SUBJEKTIVEN DENKENS, er kennt kein „soziales Gedankending", das durch bestimmte VERHÄLTNISSE produziert und dem jeweils einzelnen subjektiven Denken vorausgesetzt ist. Damit ergibt sich für seinen „positiven Geist" das vertrackte Dilemma gegenseitiger Ausschließlichkeit von „Sein" und „Schein". Also „entweder" sitzt im Totem wirklich buchstäblich der Stammesgeist als eine Art kleines grünes Männchen – „oder" die „Wilden" täuschen sich eben subjektiv und es könnte ihnen durch bloße „Aufklärung" dieses subjektive „Hirngespinst" ausgeredet werden! „Entweder" Stöckelschuh und Damenschlüpfer sind wirklich selbständige sexuelle Wesen mit eigenen Sexualorganen – „oder" der Sexualfetischist täuscht sich eben subjektiv, vielleicht aufgrund eines Augenleidens, und kann auf seinen „Irrtum" ganz simpel aufmerksam gemacht werden! Würde sich Wolf als „aufgeklärter" Positivist bei Totem und Sexualfetischismus natürlich für die „Aufklärung" des vermeintlichen subjektiven „Irrtums" entscheiden (statt den Schein als OBJEKTIV erzeugt durch ein wirkliches MATERIELLES VERHÄLTNIS zu begreifen, das für eine Aufhebung dieses Scheins erst selber aufzuheben wäre), so entscheidet er sich beim Wert, seinem eigenen Stammes-Fetisch als in der Warenlogik befangener Denker, ebenso „natürlich" gerade umgekehrt für die abergläubische, nicht-aufgeklärte Variante, für das buchstäblich „enthaltene" kleine grüne Männchen, das „unsichtbar" hinter der „sachlichen Hülle" hocken soll. Daß der „Materialismus" Wolfs hier unmittelbar in ein quasi-religiöses Bewußtsein umschlägt liegt, werttheoretisch gesehen, gerade daran, daß er wie fast die gesamte bisherige Werttheorie (inklusive der marxistischen Marx-Interpretationen) nicht den primären Übergang von der wirklichen materiellen Grundlage, der lebendigen Arbeit, zum Wert, sondern umgekehrt nur den sekundären Übergang vom Wert zum Tauschwert (und Geld) im Auge hat; er befindet sich also von vornherein im Bannkreis der gesellschaftlichen Abstraktion und deren Formwandel, ein Fehler, den er mit dem von ihm kritisierten Backhaus teilt und der ihm den Anschein der Berechtigung einer „materialistischen" Kritik an Backhaus verleiht. Denn wenn der Ausgangspunkt, der Wert (in der ersten Ebene des Wertform-Begriffs, d. h. an der einzelnen Ware) ein bloßes „Gedankending" ist, noch dazu ein subjektives, dann hätten wir es tatsächlich mit einer Hegelschen Inkarnation des Begriffs, einer Schöpfung materieller Welt aus dem reinen Gedanken zu tun. Wenn wir aber den Wert nicht bewußtlos voraussetzen und daher auch nicht als Ausgangspunkt nehmen, sondern die lebendige Arbeit als wirkliche materielle Grundlage in ihrer Formdifferenz zum Wert, dann verliert die Bestimmung des Werts als „soziales Gedankending", als reine gesellschaftliche Formabstraktion, ihren vermeintlich „idealistischen" Charakter, denn die Transformation von etwas vorausgesetztem Materiellen in ein Gedankending ist als solche eine selbst im plattesten Sinne materialistische Bestimmung. Die Schwierigkeit, überhaupt den richtigen Anfang zu nehmen, rührt aber offenbar von der bewußtlosen, nicht-subjektiven Natur dieses „sozialen Gedankendings" her, die durch die reale Dinglichkeit der von natürlicher Materie „ausgedrückten" Äquivalentform verschleiert wird.

Wolf hat also nicht die wirkliche Marxsche Entdeckung des „dinglichen Scheins" verstanden, sondern nur die bürgerliche Werttheorie von Smith und Ricardo bis zu ihrer letzten, bereits von Bailey aufgedeckten absurden Konsequenz in aller positivistischen Unschuld weitergeführt und offen ausgesprochen, was dem gewöhnlichen Marxismus bloß implizit ist. Damit muß sich auch ein von Marx völlig verschiedenes Verständnis des Warenfetischismus ergeben, wie es allerdings tatsächlich auch explizit in anderer schein-orthodoxer Literatur zu finden ist. So typisch etwa bei Sandkühler, in dessen Verständnis es auf eine aufschlußreiche Art Marx gelungen sein soll, die gesellschaftlichen Ursachen

„... der Falschheit des Bewußtseins und der Kategorien zu erklären ... Er löste das Rätsel des 'Fetischcharakters der Ware'. Der 'mystische Charakter der Ware' entspringt – so Marx' Entdeckung – nicht aus ihrem Gebrauchswert. DIE WARE VERWANDELT SICH ERST IM TAUSCH (!!) IN EIN 'ÜBERSINNLICHES DING' ..." (Sandkühler 1973, S. 149, Hervorheb. R. K.)

Sohn-Rethel läßt grüßen! Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit, daß die Sandkühlerschen und anderen „marxistischen" Attacken gegen Sohn-Rethel, weil dieser nicht von der Produktion, sondern von der Zirkulation ausgehe, bloß ein Verwischen der eigenen Spuren sind. Der wirkliche Sinn des Marxschen Fetisch-Begriffs liegt darin, daß die lebendige gesellschaftliche Arbeit selber im Bewußtsein der Warenproduzenten zur „geronnenen" dinglichen Produkteigenschaft fetischisiert wird: „Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt .. aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der ARBEIT, welche Waren produziert" (Marx 1965, S. 87, Hervorheb. R. K.). Für Sandkühler (und den „Marxismus" überhaupt) aber entspringt der Fetischcharakter der Ware keineswegs „der Arbeit, welche Waren produziert", sondern vielmehr erst in den Markthandlungen, in denen Waren getauscht werden – also der Zirkulation. Während die Zirkulation, das Tauschverhältnis der Waren, durch die reale Dinglichkeit der Äquivalentform bei Marx die FETISCHISIERUNG DER ARBEIT gerade VERSCHLEIERT und die Konstituierung dieses Fetischismus im Bewußtsein auslöscht, wird bei Sandkühler u. Co. der Warenfetischismus im Austauschverhältnis erst ERZEUGT. Während Marx Bailey kritisiert, weil dieser sagt „Wert ist Eigenschaft der Dinge" (womit er sich in Übereinstimmung mit der bürgerlichen Werttheorie überhaupt, also auch derjenigen von Smith und Ricardo befindet) und zeigt, daß diese Auffassung dem objektiven Schein entspringt, in dem sich „der gesellschaftliche Charakter der Arbeit als 'property' der Dinge 'darstellt' ...", sich ferner lustig darüber macht, daß „unser Fetischdiener" diesen „Schein als etwas Wirkliches nimmt" – müssen umgekehrt „Marxisten" wie Sandkühler und Wolf als ebensolche Fetischdiener ausdrücklich wie Bailey u. Co. am Charakter des Werts als buchstäblicher „Eigenschaft" des Produkts festhalten, wie sie den Warenproduzenten objektiv erscheint, während der „falsche Schein" in völliger Verkennung, Abschwächung und Zurücknahme der Marxschen Argumentation nicht etwa damit bestimmt wird, daß den Produzenten die vergangene Arbeit überhaupt als Eigenschaft des Produkts erscheint, sondern bloß damit, daß diese „Eigenschaft" (die als buchstäbliche überhaupt nicht angezweifelt wird!) ihnen als „natürliche" erscheine: „Daher entsteht der falsche Schein, daß die Werteigenschaft, d. h. die gesellschaftliche Eigenschaft zugleich die natürliche Eigenschaft eines Dings ist. Nur dies und nichts anderes ist darunter zu verstehen, daß der Wert in einer verkehrten Gestalt erscheint" (Wolf 1985, S. 134). Also nicht die ARBEIT erscheint als WERT „in einer verkehrten Gestalt", sondern der WERT als das bewußtlos Vorausgesetzte soll im Tauschwert bzw. Geld in „verkehrter Gestalt" erscheinen! Womit wir dann beim „wahren Wert" angelangt wären, der durch die Tücken der Zirkulationssphäre „verschleiert" etc. wird und somit bei einer Auffassung, wie sie hartnäckig Positivisten wie Becker, Joan Robinson u. a. Marx unterschieben wollen, um dann auf die Unhaltbarkeit oder sogar Sinnlosigkeit dieser untergeschobenen Positionen verweisen zu können. Marx macht gerade diese schwache Differenz von (vermeintlich buchstäblich realer) „gesellschaftlicher" Eigenschaft und (durch scheinhafte Verkehrung erzeugter) „natürlicher" Eigenschaft keineswegs auf, sondern spricht von „gesellschaftlichen Natureigenschaften dieser Dinge" (Marx 1965, S. 86), wie sich im Gehirn der Produzenten die Gesellschaftlichkeit ihrer eigenen Arbeiten spiegelt. Marx zeigt also gerade auf, daß der Fetischcharakter in der Erscheinung der vergangenen Arbeit als „geronnene" Produkt-Eigenschaft ÜBERHAUPT besteht, nicht etwa bloß in der Verkehrung einer „wirklichen" (gesellschaftlichen) Eigenschaft zu einer „natürlichen" Eigenschaft. Nicht ein bloßer Zirkulations-Fetisch verschleiert den „wahren Wert", das „eigentliche" Dasein buchstäblich „geronnener" Arbeit als Produkt-Eigenschaft, sondern das Erscheinen der vergangenen Arbeit überhaupt als „Eigenschaft" des Produkts ist selber der in der gesellschaftlichen Privat-PRODUKTION erzeugte Fetisch. Als quasi-natürliche Eigenschaft des Produkts erscheint der Wert nur deshalb, weil er überhaupt als Eigenschaft erscheint und seine fetischisierte Konstituierung in der Produktionssphäre durch das real dingliche Dasein des Tauschwerts als Äquivalentform in der Zirkulationssphäre verschleiert wird. Hinter der

verkürzten, den Warenfetisch nicht wirklich durchbrechenden Lesart von Wolf und Sandkühler steht das historische Dasein des Marxismus als Theorie auf einem gesellschaftlichen Boden, auf dem der Wert noch nicht in seiner Entwicklung ausgeschöpft ist: der breite Strom des westlichen sozialdemokratischen Reformismus einerseits und die östliche „sozialistische Warenproduktion" andererseits. Während für Marx der Fetischismus „von der Warenproduktion unzertrennlich" ist, trennt der „Marxismus" á la Wolf und Sandkühler den Fetischcharakter von der Warenkategorie als solcher ab und ordnet sich in die Illusion der alten Arbeiterbewegung ein, die den Fetisch verscheucht glaubt nicht etwa durch AUFHEBUNG, sondern durch „BEWUßTE ANWENDUNG" der Wertkategorie, was durch bloß juristische Beseitigung des „Privateigentums" geschehen soll.

Kein Wunder, daß auch die fortgeschrittenste bürgerliche Theorie Marx durch die Brille dieses positivistischen „Marxismus" liest, freilich um gerade dadurch umso bequemer mit ihm fertigzuwerden. So hat Schumpeter in seiner unglaublich naiven Darstellung der Marxschen Theorie gleich zu Anfang nichts Eiligeres zu tun, als Marx von vornherein dessen zu entkleiden, was der Positivist für „philosophische Macken" hält und abwertend herzuziehen über „... Marxens Philosophie, der wir uns am besten sogleich ein für allemal entledigen" (Schumpeter 1980, S. 24). Die von den „Marxisten" durchgängig ignorierte oder mangels Verständnis nicht eingelöste Forderung Lenins, Marx müsse erst durch ein Verständnis der Hegelschen Dialektik wirklich verstanden werden, kann dann leichtherzig abgetan werden: „Es ist kein Wunder, daß seine deutschen und russischen Leser, durch Denkart und Schulung ähnlich veranlagt, sich auf dieses Element stürzten und es zum Hauptschlüssel seines Systems machten. Ich halte dies für einen Fehler und für ein Unrecht gegenüber Marxens wissenschaftlichen Fähigkeiten (!) ... Er liebte es, von seinem Hegelianismus Zeugnis abzulegen und die Hegelsche Ausdrucksweise zu gebrauchen. Das ist aber auch alles. Nirgends hat er die positive Wissenschaft an die Metaphysik verraten" (Schumpeter, a. a. O., S. 25). Indem Schumpeter Marx der „Hegelschen Ausdrucksweise" entkleidet, wirft er natürlich auch die damit ausgedrückten Inhalte beiseite, insbesondere die KRITIK der Wertkategorie, um ihn so zu seinesgleichen zu machen, zu einem ordinären Positivisten, der auf dieser Ebene dann „gewürdigt", aber auch als überholt abgekanzelt werden kann. Wenn Schumpeter sagt, daß „... das harte Metall der Wirtschaftstheorie (!) in Marxens Büchern in ... einen Reichtum dampfender Phrasen eingetaucht" (ebda, S. 44) sei, dann meint er damit gerade die realen Mystifikationen der Warenproduktion, die er als theoretische „Metaphysik" und „Phraseologie" bloß im Kopf von Marx angesiedelt glaubt, weil er die positiv im praktischen Leben vorgefundenen Mystifikationen der Warenform für „natürlich" hält und nicht als solche erkennt (vgl. dazu die Kritik an Weizsäcker weiter oben).

Hinsichtlich der Werttheorie kommt Schumpeter so für die Einschätzung der Marxschen Position zu einem sehr einfachen Resultat: „Marx hatte also einen Meister? Ja. Das wirkliche Verständnis seiner Wirtschaftslehre beginnt mit der Erkenntnis, daß er als Theoretiker ein Schüler Ricardos war (!) ... Seine Werttheorie ist die Ricardianische (!) ... Es bestehen sehr viele Unterschiede in der Ausdrucksweise, in der Deduktionsweise und in den soziologischen Schlußfolgerungen; aber es besteht kein Unterschied im Theorem an sich (!) ... Sowohl Ricardo wie Marx sagen, daß der Wert einer jeden Ware ... proportional zu der in ihr enthaltenen (!) Arbeit ist ... Marxens Argumente sind bloß weniger höflich, weitschweifiger und 'philosophischer' im schlimmsten Sinne des Wortes (!!) ..." (Schumpeter, a. a. O., S. 44 ff.).

Zweifellos hat Schumpeter nicht vollkommen unrecht, wenn wir alle Umstände berücksichtigen. Erstens kann er daran anknüpfen, daß Marx nicht alle Implikationen seiner theoretischen Entdeckungen auch explizit macht. Das liegt natürlich einmal an der Neuheit dieses theoretischen Ansatzes, der nicht auf einen Schlag und nicht von einem einzigen Menschen völlig aufgearbeitet und ausgefeilt werden konnte, gleichzeitig aber auch daran, daß die Implikationen dieses Ansatzes den empirischen Zeitverhälnissen so weit vorauseilten, daß sich daraus eine Spannung und ein gewisses Mißverhältnis ergeben mußte: die logisch-historische Kritik der Wertkategorie traf auf reale Verhältnisse, in denen diese Kategorie als Vergesellschaftungsschub noch im Aufstieg begriffen war. Zweitens mußte Marx an die vorhandene theoretische Situation anknüpfen. Die Arbeitswerttheorie von Smith und Ricardo hatte zwei

Problemstellungen hinterlassen, die ich als Wertform der ersten und zweiten Ebene bezeichnet habe, nämlich einmal das Problem des Übergangs von der Arbeit zum Wert, zum anderen das Problem des Übergangs vom Wert zu Tauschwert und Geld. Ricardo hatte weder die Formdifferenz von realer Arbeit und Wertgegenständlichkeit geklärt noch das Geld aus den erscheinenden Formbestimmungen des Werts über den Tauschwert systematisch abgeleitet. Das erste Problem war sozusagen nicht „zeitgemäß" in einer (erst heute zu Ende gehenden) Epoche, in der die praktische Kritik der Warenproduktion überhaupt noch nicht zur Debatte stand, während das zweite vom wirklichen Stand der Theorie her aktuell und brennend war. Marx mußte in der einen oder anderen Weise an diese theoretisch-gesellschaftliche Situation anknüpfen. Dies zeigt sich darin, daß er das zweite Problem, die Ableitung des Geldes (und damit der Grundlage des Kapitals) aus den Formbestimmungen des Tauschwerts systematisch und erschöpfend geleistet hat, während die Ableitung und vor allem Darstellung des ersten, grundsätzlicheren Problems unvollständig blieb (was auch die vielen Korrekturen zeigen) und im Fetisch-Kapitel sowie über das ganze Werk verstreuten Stellen ein quasi „exterritoriales" Dasein in der Marxschen theoretischen Landschaft führt. Die Schwierigkeit der Darstellung führte aus den genannten Gründen auch dazu, daß Marx vielfach bezüglich des Verhältnisses von Arbeit und Wert die Smith-Ricardosche Ausdrucksweise transportiert, die bei einem „buchstäblichen" Verständnis die gesamte Fetisch-Analyse eliminiert und Marx zu einem simplen Ricardianer stempelt, der in seiner Konsequenz dem Verdikt Baileys und der späteren subjektiven Werttheorie verfallen würde. Mit der Eliminierung dessen, was Schumpeter für nichts als „Hegelsche Ausdrucksweise" und einen „Reichtum dampfender Phrasen" hält, hat er auch den entscheidenden wert-kritischen Ansatz bei Marx liquidiert. Dies konnte umso leichter fallen, als die bürgerliche Politische Ökonomie sich seit langem von jeder objektiven Arbeitswerttheorie abgewendet hat und diesen grundlegenden Teil der klassischen bürgerlichen Theorie von Smith und Ricardo völlig als Fremdkörper behandelt und verleugnet. Für das moderne theoretische Bewußtsein konnte daher die Marxsche Arbeitswerttheorie unschwer mit der Ricardoschen in einen Topf geworfen und als fremd und „überholt" behandelt werden. Drittens aber kann sich Schumpeter darauf stützen, daß die gesamte „marxistische" Interpretationsgeschichte in ihren verschiedenen Spielarten selber tatsächlich dieser bürgerlichen Lesart entsprach und in ihrem Verständnis bis heute nicht über die bewußtlose Ricardosche Identifizierung von Arbeit und Wert hinausgekommen ist. Die großen Debatten der marxistischen Theoriegeschichte, so etwa die Auseinandersetzungen über Monopol- und Imperialismustheorie, aber auch zur Krisentheorie, haben insgesamt den Horizont der bloß letztlich quantitativen Fragen des erscheinenden Tauschwerts nicht überschritten, weil nie die Analyse und Kritik der Wertabstraktion selber zur Debatte stand, sondern immer nur deren jeweilige gesellschaftliche Entwicklungsform und das „Einwirken" der marxistischen Parteien etc. darauf. Dies entsprach den realen Bedürfnissen einer Arbeiterbewegung, die selber noch ein Entwicklungsmoment des Wertverhältnisses war und, wie ich eingangs gezeigt habe, ihre Kritik auf den Mehrwert und das „Wertgesetz" („blinder Markt") beschränkte, ohne die zugrundeliegende Wertkategorie als solche anzutasten. Die „sozialistische Politik" auf dem bewußtlos vorausgesetzten Boden des Wertverhältnisses bedurfte einer wirklich über Ricardo hinausgehenden „Arbeitswerttheorie" ebensowenig wie die „sozialistische Warenproduktion" des unseligen „Realsozialismus". Natürlich konnte die alte Arbeiterbewegung nicht etwa deswegen nicht über Ricardo hinauskommen, weil ihre Theoretiker unfähig gewesen wären, Marx richtig zu verstehen. Umgekehrt. Eben weil der gesellschaftliche Boden für die Aufhebung der Wertabstraktion noch nicht entwickelt war, mußte in der Theorie das Verständnis der Marxschen Kritik des Werts selber verkürzt bleiben; die marxistische Theorie hat mehr an der Smith-Ricardoschen Ausdrucksweise bei Marx angeknüpft als an einer fundamentalen Wertkritik. So hat Schumpeter insofern nicht unrecht, als er das wirkliche Dasein des Marxismus der letzten hundert Jahre offen ausspricht. Dies mag den verschiedenen „Marxisten" nicht schmecken, aber sie können sich aus dieser Kennzeichnung nur jesuitisch herauswinden. Das Ironische der heutigen Situation besteht gerade darin, daß mit der Krise des Kapitalismus zusammen auch die Krise des „Marxismus" gekommen ist. Dies erklärt sich daraus, daß die jetzige und großenteils noch bevorstehende gesellschaftliche Krise eine Krise der Wert-Vergesellschaftung selber ist, auf die das verkürzte Instrumentarium des alten Arbeiterbewegungs-

Marxismus keine Antwort mehr geben kann. Die historisch aktuelle Aufgabe ist die theoretische und praktische Vorbereitung einer Revolution, die den Wert und damit das Geld liquidiert. Alles andere ist nur noch theoretischer und ideologischer Schrott. Die eigentliche Bombe als Kern des Marxschen Werkes, sein brisantes Vermächtnis an die Zukunft, muß erst noch gezündet werden.

Anmerkungen

1 Die Kette einschlägiger Auffassungen ist lang. Sie beginnt mit Bernstein, der die Marxsche Werttheorie bloß „neben" der Grenznutzenschule als „gleichrangig" gelten lassen wollte und hört sicher noch nicht mit Baran/Sweezy auf, die in ihrem „Monopolkapital" (deutsch 1967) auf die Marxsche Werttheorie glaubten „verzichten" zu müssen, um den „gewandelten Realitäten" des „organisierten Kapitalismus" Rechnung zu tragen. Explizit oder zumindest implizit hat die faktische Irrelevanz der fundamentalen Werttheorie für den Nachkriegs-Marxismus diesen immer mehr in eine Variante des flachen Linkskeynesianismus (Dobb, Robinson u. a.) verwandelt (vgl. dazu Deutschmann 1973).

2 Der Ausdruck „politizistisch" ist bewußt als Gegenpol zum inflationären „Ökonomismus"-Verwurf gewählt, der längst seine relative Berechtigung eingebüßt hat und zum Kampfmittel eines „soziologistisch" verplatteten akademischen Marxismus geworden ist, der mit diesem allzu billig gewordenen Schlachtruf jeden fundamental wertkritischen Ansatz abwehrt im Rahmen seiner reformistischen Konzepte (typisch in dieser Hinsicht die Position von J. Hirsch; vergl. Hirsch/Roth 1986). Im Rahmen dieser Arbeit kann auf dieses Problem nicht weiter eingegangen werden.

3 Der westdeutsche Neo-Marxismus der Neuen Linken macht hier keine Ausnahme. Gerade in der BRD lassen sich die Versuche, eine Rekonstruktion der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie vom werttheoretischen Fundament aus systematisch zu leisten, an einer Hand abzählen (Reichelt, Backhaus etwa). Das Scheitern dieser Versuche ist m. E. auf das oben angesprochene „politizistische" Klima im verkürzten Theoriebildungsprozeß der Neuen Linken innerhalb wie außerhalb der Universität zurückzuführen.

4 Lenin nannte die deutsche Kriegswirtschaft „Staatskapitalismus" und hielt eine solche ökonomische Form auf dem Boden Rußlands keineswegs zu Unrecht für einen großen gesellschaftlichen Fortschritt in Richtung Industrialisierung und „Modernisierung". Den „sozialistischen Inhalt" freilich glaubte er rein äußerlich durch das abstrakte politische Vorzeichen quasi „garantiert", eine Grundlage (oder besser ein Ausgangspunkt) für die spätere Ideologiebildung in der Sowjetunion: „Der Staatskapitalismus steht ÖKONOMISCH (Hervorheb. Lenin) unvergleichlich höher als unsere jetzige Wirtschaftsweise, das zum ersten. Zweitens aber hat er nichts Schreckliches für die Sowjetmacht an sich, denn der Sowjetstaat ist ein Staat, in dem die Macht der Arbeiter und der armen Bauern gesichert ist" (Lenin 1978, S. 331). Der Verweis auf die soziale Ausgangsbasis des „Sowjetstaats" erhält hier schon den Charakter einer Beschwörung gegen die geahnten Mächte einer neuen, sich herausbildenden Reproduktionsstruktur mit kapitalistischem Inhalt, die eben nicht von einer entgegengesetzen „politischen Macht" beliebig als „Instrument" eingesetzt werden kann. Immerhin unterscheidet Lenin hier noch klar zwischen „Sowjetstaat" einerseits und „Staatskapitalismus" (auch in Rußland) andererseits; d. h. er nennt nicht „Planung" auf dem Boden der Wertkategorie umstandslos „Sozialismus".

5 Zum „Substanz"-Begriff vgl. ausführlich weiter unten im 5. Abschnitt.

6 Womit nichts prinzipielles gegen eine auch mathematische Ausleuchtung gesellschaftlicher Probleme ausgesagt werden soll. Aber in der zunehmenden „Mathematisierung" nicht nur der bürgerlichen, rein funktionell reduzierten, sondern auch der „marxistischen" politischen Ökonomie" (forciert von sowjetischen und nicht zuletzt japanischen Autoren) werden die inhaltlichen, seit langem ungelösten Probleme der Wertform zugedeckt und ebenfalls funktionell reduziert einer formalen Scheinlösung zugeführt. Dieses Vorgehen hat die Wertkategorie nicht minder zur blinden Voraussetzung als die bürgerliche „Volkswirtschaftslehre".

7 „Es ist möglich, daß die konkrete Arbeit, deren Resultat sie (die Ware, R. K.) ist, keine Spur an ihr zurückläßt. Bei der Manufakturware bleibt diese Spur in der Form, die dem Rohmaterial äußerlich bleibt. In dem Ackerbau etc., wenn die Form, die die Ware, z. B. Weizen, Ochs usw., erhalten haben, auch Produkt menschlicher Arbeit, und zwar von Generation zu Generation vererbter und sich ergänzender Arbeit ist, so ist das dem Produkt nicht anzusehn. Bei andrer industrieller Arbeit liegt es gar nicht im Zweck der Arbeit, die Form des Dings zu ändern, sondern nur seine Ortsbestimmung. Z. B., wenn eine Ware von China nach England gebracht wird etc., so ist die Spur der Arbeit an dem Ding selbst nicht zu erkennen (außer bei denen, die sich erinnern, daß das Ding kein englisches Produkt ist). Also in der Art wäre das Materialisieren der Arbeit in der Ware nicht zu verstehen (Hier kommt die Täuschung daher, daß sich ein gesellschaftliches Verhältnis in der Form eines Dings darstellt)" (Marx 1965 b, S. 141 f.).

8 Natürlich ist diese Ignoranz nicht etwa auf subjektives Unvermögen zurückzuführen. Solange sich die Arbeiterbewegung selber noch als Moment, und zwar als vorwärtstreibendes, der bürgerlichen Entwicklung entfalten mußte, solange konnte sich auch der „Marxismus" auf diesen geschaftlichen Grundlagen nicht über die eingangs genannten flachen definitorischen Bestimmungen erheben. Weitergehende theoretische Antworten wurden nicht gegeben, weil es historisch gar keine weitergehende FRAGE gab, weil die Wertkategorie noch nicht als objektive Zerstörungspotenz

zum akuten Problem wurde. Probleme resultierten eher noch aus der MANGELNDEN DURCHSETZUNG der Wertform, aus den Hemmnissen ihrer Entwicklung. Inzwischen haben sich die Verhältnisse geändert, der Wert tritt in seiner destruktiven und krisenhaften Potenz offen hervor. Aber die „marxistische" Theorie verharrt noch immer in ihrem vorigen Zustand.

9 Das Zitat selber stammt aus Lenins Hegel-Konspekt (Lenin 1971, S. 91). Es zeigt nur ein weiteres Mal, wie die besten Theoretiker der alten Arbeiterbewegung „überschießende" Momente hatten, die vom Durchschnitts-„Marxismus" bis heute nicht eingeholt worden sind.

10 „Franklin ist sich nicht bewußt, daß, indem er den Wert aller Dinge 'in Arbeit' schätzt, er von der Verschiedenheit der ausgetauschten Arbeiten abstrahiert – und sie so auf gleiche menschliche Arbeit reduziert. Was er nicht weiß, sagt er jedoch" (Marx 1965, S. 65).

11 Die crux dieser Schein-Orthodoxie ist es, daß sie sich in Übereinstimmung bringen muß mit den unbegriffenen Resultaten der alten Arbeiterbewegung, speziell der nachholenden bürgerlichen Entwicklung im „Realsozialismus". Der Warenfetisch muß heuchlerisch geleugnet werden für eine Gesellschaft, die gleichwohl noch auf abstrakter Arbeit, Wert und Geld beruht.

12 Die Zirkulation drängt sich nicht nur dem Alltagsbewußtsein, sondern selbst vielen vermeintlich „materialistischen" Theoretikern als Ausgangspunkt auf, weil sie tatsächlich in der erscheinenden Oberflächenrealität als Voraussetzung auftritt, obwohl sie logisch nur Resultat ist.

13 Sohn-Rethel wäre auch zu entgegnen, daß die menschliche Abstraktionsfähigkeit schlechthin, die auch die Basis des wissenschaftlichen Denkens ist (wie es sich seit der Antike herausgebildet hat), bereits mit der Sprache gegeben ist. Spezifisch für die Herausbildung des wissenschaftlichen Denkens hingegen könnte die Entstehung der „Substanz"-Abstraktion sein, deren Widerspruch, zugleich als „Zugrundeliegendes" das „Hervorbringende" zu sein und ebenso aber das Starre, „Unveränderliche", den gesellschaftlichen Widerspruch der Warenlogik widerspiegelt (vgl. etwa die Herausbildung eines abstrakten Gottesbegriffs). Dieser Widerspruch im „Substanz"-Begriff wäre aber erkennbar eine Widerspiegelung des Widerspruchs der gesellschaftlichen ARBEIT in der Warenform, im Gegensatz zu Sohn-Rethels Insistieren auf den bloß zirkulativen Widerspruch von Gebrauchs- und Tauschhandlung.

Literaturliste

(Es wurden nur direkt im Text erwähnte Titel aufgenommen)

1. Althusser 1973: Louis Althusser, Marxismus und Ideologie, Berlin 1973

2. Arndt 1985: Andreas Arndt, Karl Marx – Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985

3. Backhaus 1969: Hans-Georg Backhaus, Zur Dialektik der Wertform, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt 1969

4. Backhaus 1978: Hans-Georg Backhaus, Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 3, in: Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie 11, Frankfurt 1978

5. Becker 1972: Werner Becker, Kritik der Marxschen Wertlehre, Hamburg 1972

6. Bernstein 1923: Eduard Bernstein, Der Sozialismus einst und jetzt, Berlin 1923

7. Brand, Kotzias, Sandkühler u. a. 1976: P. Brand, N. Kotzias, H. J. Sandkühler u. a., Der autonome Intellekt – Alfred Sohn-Rethels „kritische" Liquidierung der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie, Frankfurt 1976

8 Bucharin/Preobrashensky 1921: N. Bucharin, E. Preobrashensky, Das ABC des Kommunismus, Hamburg 1921

9. Deutschmann 1973: Christoph Deutschmann, Der linke Keynesianismus, Frankfurt 1973

10. Durkheim 1984: Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1984 (Originalausgabe Paris 1968)

11. Grebing 1962: Helga Grebing, Geschichte der deutschen Parteien, Wiesbaden 1962

12. Hegel 1969: G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik Bd. 1, Frankfurt 1969

13. Hilferding 1974: Rudolf Hilferding, das Finanzkapital, Frankfurt/Köln 1974

14. Hirsch/Roth 1986: Joachim Hirsch, Roland Roth, Das neue Gesicht des Kapitalismus – Vom Fordismus zum Postfordismus, Hamburg 1986

15 Hoffmeister 1955: Johannes Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 1955

16. Krause 1979: Ulrich Krause, Geld und abstrakte Arbeit, Frankfurt/New York 1979

17. Kuczynski 1967: Jürgen Kuczynski, Die Entstehung der Arbeiterklasse, München 1967

18. Lenin 1970: LW 21, Berlin 1970

19. Lenin 1971: LW 38, Berlin 1971

20. Lenin 1978: LW 27, Berlin 1978

21. Marx 1965: Karl Marx, Das Kapital Bd. 1, Berlin 1965

22. Marx 1965 b: Karl Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW 26.1, Berlin 1965

23 Marx 1968: Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859), Berlin 1968

24. Marx 1968 b: Karl Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW 26.3, Berlin 1968

25. Marx 1974: Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1974

26. Marx 1984: Karl Marx, Das Kapital (Urfassung von 1867), Reprint Hildesheim 1984

27. Neurath 1919: Otto Neurath, Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft, München 1919

28. Nutzinger/Wolfstetter 1974: H. G. Nutzinger, E. Wolfstetter (Hrsg.), Die Marxsche Theorie und ihre Kritik, Eine Textsammlung zur Kritik der Politischen Ökonomie Bd. 2, Frankfurt 1974

29. Pranckel 1985: Peter Pranckel, Anmerkungen zur Marxschen Werttheorie, Bochum 1985

30. Rosdolsky 1968: Roman Rosdolsky, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital', Frankfurt 1968

31. Rubin 1973: I. I. Rubin, Studien zur Marxschen Werttheorie (1924), Frankfurt 1973

32. Sandkühler 1973: Hans Jörg Sandkühler, Praxis und Geschichtsbewußtsein, Frankfurt 1973

33. Schumpeter 1980: Joseph A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (1942), München 1980

34. Sohn-Rethel 1971: Alfred Sohn-Rethel, Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit, Berlin 1971

35. Sohn-Rethel 1973: Alfred Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit, Frankfurt 1973

36. Steinvorth 1983: Ulrich Steinvorth, Stationen der politischen Theorie, Stuttgart 1983

37. Tönnies 1979: Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft (1887), Darmstadt 1979

38. Weber 1985: Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der verstehenden Soziologie (1922), Tübingen 1985

39. Wolf 1985: Dieter Wolf, Ware und Geld, Hamburg 1985

Udo Winkel

Zur Ideologie der KPD – Material zur alten Arbeiterbewegung

Hartmut Nowacki geht es in seiner Arbeit *„Zwischen Lebensphilosophie und Stalinismus", Profil Verlag München 1983, 36 DM* um „Philosophische Ansätze in der Kommunistischen Partei Deutschlands (1918-1933)": „... genauso wenig, wie die KPD in ihren Gründerjahren eine kommunistische Partei heutigen Typs war, so wenig war von 1918 bis 1923 der dialektische Materialismus weltanschaulich-philosophisches Fundament der Partei. Vielmehr lassen sich in dieser Phase lebensphilosophische, sozialhedonistische, irrationale und positivistische Ansätze und Tendenzen nachweisen; auch existierten Auffassungen von marxistischer Philosophie, die in ganz erheblichem Maße von der leninistischen Sowjetphilosophie abwichen." (S. 4) Hatte Nowacki ursprünglich den Anspruch, im Anschluß an Hegel die Ideologie der KPD als ihre in Gedanken gefaßte Zeit, als identisch mit der „Totalität der Empirie" (Lassalle) zu begreifen, so kommt es letztlich doch nur dazu, „einen bestimmten Fundus von Texten (zu) sammeln, (zu) strukturieren und (zu) analysieren", da „sich die Totalität nicht 'runden' wollte." (S. 5) In diesem Sinne bietet Nowacki eine nützliche Sammlung von Material und auch einige interessante Fragestellungen, geht aber ansonsten über eine Konstatierung der theoretisch-ideologischen Einengung der KPD im Zuge der sich durchsetzenden „Stalinisierung" nicht hinaus. Auch meine Darlegungen können an dieser Stelle nur auf das vorgelegte Material verweisen und es kommentieren. Ich werde in der nächsten Nr. der MK eine Darstellung der Ideologie der alten Arbeiterbewegung zwischen Positivismus und Lebensphilosophie, Rationalismus und Irrationalismus versuchen und greife dort auch einige hier nur kurz angesprochene Probleme wieder auf.

Während in der frühen KPD „eine Philosophie der Tat, ein antiphilosophischer Aktionismus" virulent war, erscheint die Aneignung von Theorie in der späteren KPD „als funktionalisiert den sogn. praktischen Erfordernissen untergeordnet". Nowacki macht Rosa Luxemburg den absurden Vorwurf, sie, die auch in der Parteischule der SPD aktiv geworden war, würde sich gegen eine Schulung der Arbeiter wenden. Während es Rosa Luxemburg in ihrer „Rede zum Programm" auf dem Gründungsparteitag der KPD – wenn sie dort formuliert: „Wir sind nämlich zum Glück über die Zeit hinaus, wo es hieß, das Proletariat sozialistisch schulen". – darum ging, die Bedeutung der praktischen Umwälzung für die Bewußtseinsentwicklung der Arbeiterklasse herauszustellen, da ihr der Charakter des „latenten Bewußtseins" in der Arbeiterbewegung durchaus klar war. Nowacki stellt allgemein richtig fest: „So wie die ersten Jahre der Partei durch einen (antiphilosophischen) Aktionismus linksradikaler Arbeiter stark geprägt waren, so die letzten Jahre – aller Propaganda und Bildungsarbeit zum Trotz – durch die Wunschträume von Dauerarbeitslosen, die den extrem unrealistischen 'idealistischen' politischen Kurs der Parteiführung mittrugen." (S. 26)

Nowacki sieht die ideologische Entwicklung der KPD in zwei Phasen: Bis 1923 als „individuelle Ansätze kommunistischer Intellektueller", danach als „Herausbildung einer einheitlichen Parteiphilosophie".

1. Individuelle Ansätze kommunistischer Intellektueller

Hier geht Nowacki speziell auf Karl Liebknecht, Ruth Fischer, Heinrich Vogeler, Karl August Wittfogel, Georg Lukács und Karl Korsch ein. *Karl Liebknecht*, der als großer Volkstribun und Aktivist in die Geschichte der Arbeiterbewegung eingegangen ist, der sich auf den voluntaristischen „Januaraufstand" 1919 in Berlin einließ, was bekanntlich Rosa Luxemburgs scharfe Kritik hervorrief, gehört zu den linken Intellektuellen, die in der Auseinandersetzung mit dem positivistisch verdinglichten „Marxismus der 2. Internationale" und dem „marxistischen" Reformismus ein lebensphilosophisch geprägtes Weltbild entwickelten und damit wie ihre positivistischen Antipoden dem bürgerlichen

Denken verhaftet blieben. Liebknechts Ideologie kommt insb. in seinem nachgelassenen Werk „Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung" (1922) zum Ausdruck [1]: „Nicht Eklektizismus, sondern Universalismus ist die Lebenslosung und das psychisch geistige Lebenselement des Verfassers ..." Das „Leben im ganzen" umfaßt einen „Trieb der Vervollkommnung":

„nicht nur zur besseren Erhaltung des Lebens, sondern zur Höher- und Bessergestaltung des Lebens selbst, des ganzen Lebens in allen seinen Eigenschaften, Kräften, Funktionen; des Lebens in seinem ganzen Wesen, seiner Totalität. Jedenfalls sind hier die verschiedensten, wundersamsten, rätselhaftesten Triebe, Kräfte, Erscheinungen unlöslich verbunden, miteinander verflossen, in dauernder wechselseitiger Bedingtheit; und mindestens im Zusammenhang mit und im Hinblick auf den Lebenserhaltungstrieb ist es erlaubt – ja geboten, dem Organismus im ganzen den Höherentwicklungstrieb zuzuschreiben" [2].

Totalität wird hier nicht im Hegelschen, sondern im organizistischen, universalistischen Sinne verwendet. Liebknecht unterscheidet eine „Notsphäre" als Ernährungs-, Schutz- und Sexualsphäre von einer dem „Lebenserweiterungstrieb" geschuldeten „Überschuß-Sphäre", die sich zu einer „organischen Totalität", einem „Gesamtgefühl des Lebens" „verschlingen".

In dieser „organischen Totalität" wird auch der Religion eine besondere Bedeutung zuerkannt:

Sie dient „im höchsten Maße den praktischen Lebensbedürfnissen, wenigstens in der Tendenz: der Erhaltung und Förderung des körperlichen und seelischen Wohlbefindens, der Steigerung der Sicherheit, und zwar auch der Entschlossenheit und Tatkraft, des Zielbewußtseins, der Orientierung nach einem Sehnsuchtsziel des Enthusiasmus usw.; sowohl in der Ernährungs-, wie der Schutz-, wie der Sexualsphäre (z. B. Reglementierung der Geschlechtsbeziehungen zum Zwecke der Fortpflanzung); daneben ist sie auch dem bloßen Wohlgefühl und Genuß des Lebens dienstbar. – Freilich ist sie so leicht zu mißbrauchen und ist in der Tat unendlich viel mißbraucht worden, um andere Menschen als Werkzeuge gegen ihre eigentlichen Interesssen zu lenken; und zwar in solchem Maße, daß es schier unmöglich ist, aus dem Wust des Mißbrauchs das ursprünglich und notwendig und nützlich-allgemein Menschliche herauszuschälen." [3]

Politik erscheint als „Kunst des Unmöglichen": „Die verwirklichte Möglichkeit ist die Resultante aus erstrebten Unmöglichkeiten." Politik

„ist keine Wissenschaft. Ihre intellektuellen Bestandteile dienen der – vor der eigentlichen Politik liegenden – Zielsetzung, der Mittel- und Wegweisung, ja der Ausführung; aber sie ***dienen*** nur dem politischen Willen, der politischen Aktivität; ... Das klar erkannte Ziel fest im Auge halten, unbeirrt und zähe verfolgen: das – so primitiv es ist – macht den Politiker: Selbst irriges, fehlsames Handeln ist ihm eher erlaubt als Willensschwäche und Untätigkeit" [4].

Es ist auch nicht verwunderlich, daß Liebknecht – entgegen dem sozialdemokratischen Selbstverständnis – den Darwinismus vitalistisch uminterpretiert:

„Den 'materialistichen' und monistischen Unfug allerdings, der seit Moleschott, Büchner, Voigt bis Häckel mit seiner Lehre getrieben wurde und wird, können wir nachgerade sich selbst überlassen. Alle Ansprüche gewisser Darwinisten auf 'Materialismus', Monismus u. dgl. beruhen auf grober Selbsttäuschung infolge ungenauer begrifflicher Klarheit und Differenzierung. Der Darwinismus ist in der Tat vitalistisch bis ins Mark, und das macht nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke aus ... " [5].

Liebknecht kommt – ähnlich wie der von Bergsons „elán vital" herkommende Sorel – zu einer Kritik an der „schmarotzenden Schicht" der Parteibürokratie:

„Keine Verbindung, die der freien Initiative Fesseln anlegt ... Diese Initiative in den Massen zu fördern, ist gerade in Deutschland, dem Land des passiven Massen-Kadavergehorsams, die dringendste Erziehungsaufgabe, die gelöst werden muß, selbst auf die Gefahr hin, daß vorübergehend alle 'Disziplin' und alle 'strammen Organisationen' zum Teufel gehen" (zitiert nach Nowacki, S. 42).

Der Herausgeber des Werkes von 1922 kommt zu dem Schluß: „Liebknecht wollte nichts anderes sein als ein 'revolutionärer, internationaler Soldat im Befreiungskampfe der Arbeiterklasse'. Das vorliegende Werk stellt gleichsam die tiefere metaphysische (sic!) Einordnung dieses Kampfes in den Zusammenhang der Welt und des Geschehens dar" [6].

Während Karl Liebknecht aus der alten Sozialdemokratie kam, sozusagen aus der sozialdemokratischen „Aristokratie" (Vater: Wilhelm Liebknecht), schlossen sich während der Revolution 1918/19 auch manche radikale Intellektuelle von außerhalb der Arbeiterbewegung der jungen kommunistischen Bewegung an. So etwa ***Ruth Fischer***, die 1924/25 Exponent der „ultralinken" Politik der KPD wurde, die sich nicht entblödete, Rosa Luxemburgs Wirken in der Arbeiterbewegung mit dem eines „Syphilisbazillus" zu vergleichen, die in den 50er Jahren als Direktorin eines Amerika-Hauses endete, und der

Ernst Meyer attestierte, „nicht einmal das kommunistische Manifest je gelesen zu haben, ganz zu schweigen von sonstiger theoretischer Literatur."[7] Nowacki konstatiert richtig: „Auch als 1925 die durch den Dawesplan finanzierte Stabilisierung sich in Deutschland deutlich abzeichnete, hielt sie starr an der Formel von der 'Organisierung der Revolution' fest.

Ruth Fischer - und die Parteilinke - verwechselte ihren eigenen Willen zur Revolution mit dem Willen der 'Massen', ihre subjektiven Wünsche mit der gesellschaftlichen Realität. ... Diese Politik ist mehr vom Gefühl als vom Verstand bestimmt, mehr vom Wollen als der Wirklichkeit, und die Logik bleibt mehr als einmal auf der Strecke. So bringt es Ruth Fischer in ein und derselben Rede - auf dem 10. Parteitag - fertig, die SPD zunächst als 'bankrott' und 'gescheitert' zu bezeichnen, um dann über ihre 'Lebensfähigkeit' zu sprechen ..." (S 62 - 63).

Der Maler und Graphiker *Heinrich Vogeler*, bedeutender Vertreter des Jugendstils, empfand die Niederlage im 1. Weltkrieg als moralischen Zusammenbruch, der eine neue Ethik und ethische Politik verlange. Er geht anfangs von völkischen Ideen aus – der Kommunismus ist auf „altgermanisches Recht" zurückzuführen, will die Verbindung der Menschheit mit der kosmischen Ordnung und ein erneuertes Christentum:

> "In keiner Zeit ist wohl das Christentum so klar zu erkennen gewesen, so strahlend, aber so mißverstanden, wie jetzt. Gäbe es überhaupt Christen, wahre Christen, so ist ein Krieg wie dieser unmöglich, überhaupt Krieg. Nur Liebe im Leben ist fruchtbar, der Haß ist das vernichtende Prinzip." (zitiert nach Nowacki, S. 74)

Vogler versuchte seine Erziehungs- und Siedlungsvorstellungen in der Barkenhof-Kommune zu verwirklichen, es ging ihm – „small" sollte auch schon damals „beautiful" sein - um eine agrarisch-handwerkliche Bedarfswirtschaft in „kleinen Einheiten". „Es gibt bei Vogeler kein System, sondern eher ein Konglomerat philosophischer Ideen, das irrationale und stark gefühlsmäßige Züge aufweist." (S. 75) Wenn nun Nowacki mit Bezug auf Hendrik de Man schreibt: „Auf diese Zwiespältigkeit 'der mechanistisch-rationalistischen Denkweise des Marxismus' neben dem Vorhandensein von 'Solidarität, Eschatologie, religiöser Symbolik' ist bereits früh aufmerksam gemacht worden" (S. 77), so „vergißt" er hier, zwischen Marx und dem, einer bestimmten Form seiner Rezeption geschuldeten, positivistisch-verdinglichtem „Marxismus" zu unterscheiden, der - wie auch die im bürgerlichen Positivismus hypostasierte „zweite Natur" - eine aktivistische willensmäßig-irrationalistische „Ergänzung" bedarf[8].

Karl August Wittfogel beginnt als Dramatiker, der sich selbst als Vertreter des „revolutionären Idealismus und Expressionismus" bezeichnet. So läßt er in seiner „politischen Tragödie" „Rote Soldaten" (1921) den Revolutionär Andreas verkünden:

> „Neue Religionen brechen aus dem Osten hervor, diesseitigere, menschenwürdigere, heldenhaftere, glaubenswertere! Neue Propheten drängen sich vorbehaltlos um unerhörte Freudenbotschaften." (zitiert nach Nowacki, S. 81)

Er wendet sich den Sozialwissenschaften zu bezeichnet den „dialektischen Materialismus" als das kommende „geistige Dach der Welt". In seiner Schrift „Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft" (1922) postuliert Wittfogel:

> „Wir wissen, daß und wie der moderne Positivismus und Empiriokritizismus aus Kant dialektisch hervorgegangen ist. Wir wiederholen, daß wir uns eine Entwicklung der Philosophie nur dialektisch über den Positivismus hinaus und durch ihn hindurch vorstellen können"[9].

Nowacki vermerkt richtig: „Was Wittfogel also 1922 als dialektischen Materialismus bezeichnet, erweist sich bei näherem Hinsehen als Verbindung von (marxistischer) Soziologie mit einer kritizistischen Erkenntnistheorie." (S. 84)

Ein positivistisches Verständnis kommt in Wittfogels überhistorischem Naturbegriff – die formelle Seite wird gegenüber der stofflichen vernachlässigt – zum Ausdruck: „Ja, es ist wahr, der Natur gegenüber haben alle Wirtschaftsordnungen ein gleiches Interesse: Man will ihre Kräfte kennen, beherrschen und benutzen, um auf der dienstbar gemachten Naturgrundlage das starke Haus der sozialen Kultur aufführen zu können"[10]. Schon Georg Lukács kritisiert in seiner Besprechung im „Grünberg Archiv" richtig: „Für den Marxisten, als geschichtlichem Dialektiker, sind die *Natur*, sowie alle Formen

ihrer theoretischen und praktischen Bewältigung, *soziale Kategorien*, und es geht nicht an, daß ein Marxist hier etwas übergeschichtliches, übergesellschaftliches finden zu können meine" [11].

Wittfogel wird seit Mitte der 20er Jahre „linientreu" und versucht – durch „Anwendung der materialistischen Dialektik" – eine „marxistische Ästhetik" zu entwickeln, die den Primat des sozialen Inhalts vor der ästhetischen Form eines Kunstwerks proklamiert und die Kunst für politische Zwecke funktionalisieren möchte.

Wittfogel, der auch Sinologie studiert hatte, war Mitarbeiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung. Seine größte wissenschaftliche Leistung bleibt seine 1931 erschienene umfangreiche Studie über „Wirtschaft und Gesellschaft in China" als „asiatischer Produktionsweise" [12]. Später in seinem Werk „Die orientalische Despotie" (1957) mit dem Untertitel „Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht" dehnt er diesen orientalen Despotismus auf die Sowjetunion und den „Sowjetkommunismus" überhaupt aus. Überhistorisch geht es ihm nun nicht mehr um die Analyse des Kapitalismus und seine mögliche Überwindung, sondern um Grundsituationen menschlichen Seins, wobei ihm der „Westen" als freiheitlich und der „Osten" als despotisch erscheint. Nowacki sieht richtig: „Die dabei entstehende Nähe zum Existenzialismus ist unübersehbar." Man könnte hinzufügen, so neu ist die „Neue Philosophie" der ehemals 68er Linken in Frankreich also auch nicht [13].

Georg Lukács kann, ebenso wie Karl Korsch, an dieser Stelle nur kusorisch behandelt werden. Seine Bedeutung für die und eine Auseinandersetzung mit seiner Marxrezeption muß einer eigenen Arbeit vorbehalten bleiben [14]. Das Lukács-Kapitel ist das interessanteste in Nowackis Arbeit, weil er hier v. a. auch Material zur Auseinandersetzung mit Lukács von Seiten der KPD und Komintern, der Sozialdemokratie und des links- und rechtsbürgerlichen Akademismus zusammengetragen hat.

Nowacki stellt fest: „Der Titel dieser Untersuchung 'Zwischen Lebensphilosophie und Stalinismus' ist in seinem vollen Umfang verkörpert in der Person von Georg Lukács. Lukács hatte unter anderem bei Simmel und Rickert studiert und war ursprünglich von Lebensphilosophie und Neukantianismus beeinflußt. Seine Abscheu gegenüber dem Weltkrieg trieb ihn praktisch zur revolutionären Arbeiterbewegung und theoretisch zu Hegel und Marx. Während der Stalinära lebte Lukács lange in der Sowjetunion, was nicht ohne Einfluß auf seine Schriften blieb." (S. 97)

Lukács stand auf der Höhe der bürgerlichen Wissenschaft seiner Zeit, er studierte u. a. bei Rickert, Simmel und Max Weber und rezipierte Hegel. Anfangs dominierte die Lebensphilosophie. Nach dem Kriegsausbruch befand sich Lukács, wie er selber sagt, „in einer Stimmung der permanenten Verzweiflung über den Weltzustand". Er begriff die Gegenwart mit Fichte als „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit". Wenn die Welt aus den Fugen ist, kommt es zum Verlust von Totalität und Lebensimmanenz:

„Unsere Welt ist unendlich groß geworden und in jedem Winkel reicher an Geschenken und Gefahren als die griechische, aber dieser Reichtum hebt den tragenden und positiven Sinn ihres Lebens auf: die Totalität. Denn Totalität als formendes Prius jeder Einzelerscheinung bedeutet, daß etwas Geschlossenes wird und nichts auf ein höheres Außen hinweist; ... (S. 100) Diese Argumentation ähnelt der von Simmel in seiner „Philosophie des Geldes".

Die russische Revolution von 1917 erscheint als Ausweg: Lukács beteiligt sich aktiv in der ungarischen Arbeiterbewegung und wird stellvertretender Volkskommissar für Unterrichtswesen in der ungarischen Räterepublik. Gleichzeitig rezipiert er Marx über Hegel. Noch haben seine Arbeiten einen abstrakt-ethisierenden Charakter wie „Der Bolschewismus als moralisches Problem" (1918) und „Taktik und Ethik" (1919).

Nowacki verweist darauf, daß Lukács schon 1922 in einigen Aufsätzen in der „Roten Fahne" und der "Internationale" die Verflachung der dialektischen Methode in der Arbeiterbewegung kritisiert und einen Rückfall hinter Feuerbach feststellt. In seinem „Opus Magnum" „Geschichte und Klassenbewußtsein" von 1923 legt er dann „Studien über marxistische Dialektik" vor. Es geht ihm um „eine *Interpretation*, eine Auslegung der Lehre von Marx *im Sinne von Marx*. ... dieseZielsetzung (ist) von der

Anschauung bestimmt, daß in der Lehre und der Methode von Marx die *richtige Methode* der Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte *endlich* gefunden worden ist. Diese Methode ist in ihrem innersten Wesen historisch. Es versteht sich deshalb von selbst, daß sie ununterbrochen auf sich selbst angewendet werden muß, und dies bildet einen der wesentlichen Punkte dieser Aufsätze" [15]. Wenn Lukács hier des öfteren von Methode spricht, so geht es doch immer um die Methode ihres Gegenstands, nicht um ein abgelöstes Instrumentarium.

Für Lukács ist „die konkrete Totalität die eigentliche Wirklichkeitskategorie" [16]. Die konkrete Totalität ist nicht einfach eine seiende, sondern von Menschen geschaffene, durch Auseinandersetzung mit der Natur und untereinander produzierte und damit ein sich entwickelnder und verändernder gesamtgesellschaftlicher Zusammenhang. So ist für Lukacs auch die „Natur ... eine gesellschaftliche Kategorie. D. h. was auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung als Natur gilt, wie die Beziehung dieser Natur zum Menschen beschaffen ist und in welcher Form seine Auseinandersetzung mit ihr stattfindet, also was die Natur der Form und dem Inhalt, dem Umfang und der Gegenständlichkeit nach zu bedeuten hat, ist stets gesellschaftlich bedingt" [17]. Totalität bedeutet immer historische Totalität. „Die inhaltlichen Wahrheiten des historischen Materialismus sind ... Wahrheiten innerhalb einer bestimmten sozialen und Produktionsordnung." „Der historische Materialismus in seiner klassischen Form (die leider bloß vulgarisiert ins allgemeine Bewußtsein übergegangen ist) bedeutet die *Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft*." Und Lukács erkennt: „ ... daß das Kapitel über den Fetischcharakter der Ware den ganzen historischen Materialismus ... in sich verbirgt." [18]

Ausgehend vom Warenfetischkapitel im 1. Band des „Kapital" stellt Lukács die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten und die Verdinglichung der gesellschaftlichen Beziehungen im wichtigsten Aufsatz der Sammlung: „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" dar. Lukács Darstellung kann hier nicht entfaltet werden, es sei nur beispielhaft auf ein auch heute durch die abstrakte „Gewalt-Diskussion" aktuelles Problem verwiesen:

> „Die scharfe und mechanische, begriffliche Trennung von Gewalt und Ökonomie ist überhaupt nur dadurch entstanden, daß einerseits der fetischistische Schein der reinen Sachlichkeit in den ökonomischen Beziehungen ihren Charakter als Beziehungen zwischen Menschen verdeckt und sie in eine die Menschen fatalistisch-gesetzmäßig umgebende zweite Natur verwandelt. Andererseits dadurch, daß die – ebenfalls fetischistische – juristische Form der organisierten Gewalt ihr latentes, ihr potentielles Vorhandensein in und hinter jeder ökonomischen Beziehung vergessen macht; daß Unterscheidungen wie Recht und Gewalt, wie Ordnung und Aufstand, wie legale und illegale Gewalt die gemeinsame Gewaltgrundlage aller Institutionen der Klassengesellschaften in den Hintergrund drängen" [19].

Lukács zieht die Schlußfolgerung aus der Wertvergesellschaftung:

> „Diese Verwandlung der Arbeit in Ware entfernt einerseits alles 'Menschliche' aus dem unmittelbaren Dasein des Proletariats, andererseits vertilgt dieselbe Entwicklung in steigendem Maße alles 'Naturwüchsige', jede direkte Beziehung zur Natur usw. aus den gesellschaftlichen Formen, so daß sich gerade in ihrer menschenfernen, ja unmenschlichen Objektivität der vergesellschaftete Mensch als ihr Kern enthüllen kann. ... Der Träger dieses Bewußtseinprozesses ist aber ... das Proletariat. Indem sein Bewußtsein als immanente Folge der geschichtlichen Dialektik erscheint, erscheint es selbst dialektisch. D. h. einerseits ist dieses Bewußtsein nichts als das Aussprechen des geschichtlich Notwendigen. Das Proletariat 'hat keine Ideale zu verwirklichen'. ... Andererseits (muß) ... zu dem bloßen Widerspruch – dem automatisch gesetzmäßigen Produkt der kapitalistischen Entwicklung – ... etwas *Neues* hinzutreten: das zur Tat werdende Bewußtsein des Proletariats. Indem aber sich dadurch der bloße Widerspruch zum bewußt-dialektischen Widerspruch erhöht, indem das Bewußtwerden zum *praktischen Übergangspunkt* wird, zeigt sich die Wesensart der proletarischen Dialektik abermals konkreter: da das Bewußtsein hier nicht das Bewußtsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewußtsein des Gegenstandes ist, umwälzt der Akt des Bewußtwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts" [20].

So wird das Proletariat zum identischen Subjekt-Objekt der geschichtlichen Umwälzung. Siegfried Marck schreibt in seiner Rezension in „Die Gesellschaft:": „Indem das Proletariat als die erste ihre Beziehung auf die gesellschaftliche Totalität klar erkennende Klasse betrachtet wird, erhält es die Rolle des Hegelschen Weltgeistes, dessen Selbstbewußtsein die Geschichte vorwärtstreibt." (zitiert nach Nowacki, S. 112) Nun ist Lukács natürlich klar, daß das Proletariat als identisches Subjekt-Objekt sich vom empirischen Proletariat unterscheidet. Das bezeichnete „enorme Bewußtsein" (Marx) kann nur ein „zugerechnetes", ein antizipiertes Bewußtsein sein. Und hier setzt für Lukács dann auch die Bedeutung

der Partei ein, die den Teil des Proletariats umfaßt, der schon zum theoretischen Bewußtsein seiner Lage gekommen ist. Hier entsteht natürlich die Gefahr, daß die Partei selbst zum identischen Subjekt-Objekt wird. So kritisiert Marck:

> „Denn wer entscheidet in praxi über die Zurechnung des Verhaltens der Arbeiterschaft zum echten Klassenbewußtsein? Wir wissen es, daß sich die kommunistische Zentrale als der Statthalter der metaphyisischen Potenz Proletariat auf Erden fühlt. Papismus und Inquisition sind der notwendige organisatorische und praktische Ausdruck eines theoretischen Absolutismus und einer dogmatischen Scholastik der Unfehlbarkeit, resp. jene Theorie ist Überbau der diktatorischen Praxis." (zitiert nach Nowacki, S. 125 - 26)

Doch bei Lukács selbst verwandelt sich die Partei nicht in den Weltgeist, sie entspricht einem Zustand des proletarischen Bewußtseins, in dem es sich „darum handelt, das Unbewußte bewußt, das Latente aktuell zu machen." „Auch theoretisch handelt die kommunistische Partei nicht stellvertretend für das Proletariat. Ist sein Klassenbewußtsein, in bezug auf Denken und Handeln der ganzen Klasse etwas Prozeßartiges und Fließendes, so muß sich dies in der organisatorischen Gestalt dieses Klassenbewußtseins, in der kommunistischen Partei widerspiegeln. Nur mit dem Unterschied, daß sich hier eine höhere Bewußtseinsstufe organisatorisch objektiviert hat ... Das Prozeßartige, das Dialektische des Klassenbewußtseins wird also in der Theorie der Partei zur bewußt gehandhabten Dialektik" [21]. „Geschichte und Klassenbewußtsein" sollte in der Absicht von Lukács „die Frage der dialektischen Methode – als lebendige und aktuelle Frage – zum Gegenstand der Diskussion machen". Doch schon Ernst Bloch befürchtete in seiner zustimmenden Rezension: „Zwar wird es das Buch nicht leicht haben, seine guten Leser zu finden. Die Russen etwa, welche philosophisch handeln, aber denken wie die ungebildeten Hunde, werden sogar einen Abfall darin wittern." (zitiert nach Nowacki, S. 121) Von Seiten der Komintern erfolgte ein vollständiger Verriß; Deborin, Rudas u. a. zeihten Lukács des Idealismus, Kantianismus, Hegelianismus. Hier soll nur auf die Kritik Hermann Dunckers verwiesen werden, der aus der alten SPD-Linken um Rosa Luxemburg gekommen war und für theoretische und Schulungsfragen zuständig war. Nowacki schreibt: „Für Dr. phil. Duncker war die geistige Akrobatik eines Lukács'schwer (zu) enträtseln', so daß er auf eine systematische Wiedergabe des Textes verzichtete. Er knüpfte offensichtlich an den antitheoretisch-antiphilosophischen Ressentiments in der Partei an. 'Unverständlichkeit' ist ein wichtiger Vorwurf. Zu Lukács These, 'orthodoxer' Kern des Marxismus sei nur seine Methode, kommentiert Duncker, er gerate damit in eine 'verflucht enge Nachbarschaft zu Reformisten wie Renner'. Außerdem habe er eine 'überraschende Verengerung' der Dialektik auf die sozialhistorische Wirklichkeit vorgenommen. Daß für Lukács die Natur *als* gesellschaftliche Kategorie vorhanden ist, davon weiß Duncker ebenso wie Deborin nichts. Bezüglich Lukács' Überlegungen zur Gültigkeit des historischen Materialismus im Sozialismus – wo ja Geschichte bewußt gestaltet werden soll und das falsche Bewußtsein scheinbar selbständiger geistiger Sphären überwunden ist, äußert Duncker die Befürchtung: '

> Der gewaltige Bau eines soziologischen Monismus, eines ökonomischen Determinismus, wie ihn Marx und Engels aufgerichtet haben, kracht zusammen, wenn man mit Lukács den historischen Materialismus selbst nur als eine vorübergehende historische Kategorie, und zwar eine Kategorie der kapitalistischen Gesellschaft deklariert.'

Da vermag Duncker nicht mehr zu folgen, es ist ihm 'schleierhaft', was das mit orthodoxem Marxismus zu tun haben soll." (S. 123) Der auch von der Komintern übernommene, wenn auch revolutionär aufgeputzte, „Marxismus der 2. Internationale" kann von seinem Selbstverständnis her Lukács Arbeit nur als Angriff auf die „Prinzipien des Marxismus" verstehen.

Karl Korschs Biographie zeigt die Entwicklung eines intellektuellen Reformsozialisten zum Revolutionär: In England Mitglied der Fabian Society, in Deutschland 1912 Mitglied der SPD, 1919 der USPD, ab 1920 schließlich der KPD. Auch Korsch sieht sich, wie Lukács, im Zusammenhang der „Aktualität der Revolution". In seiner wichtigsten Schrift: „Marxismus und Philosophie" (1923), erhebt er den Anspruch, die materialistische Geschichtsauffassung auf sie selbst anzuwenden und macht drei Phasen der bisherigen Entwicklung des Marxismus aus. Eine erste, wo die marxistische Theorie bei Marx und Engels selbst „eine alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens als Totalität erfassende Theorie der sozialen Revolution" [22] war. In der 2. Phase des „Marxismus der 2. Internationale" löst sich „das System

des Marxismus" „in eine Summe von Einzelwissenschaften, samt einer äußerlich noch dazutretenden praktischen Anwendung ihrer Ergebnisse auf." [23] In der 3. Phase beginnt für Korsch mit Rosa Luxemburg und Lenin ein Wiederherstellungsprozeß des revolutionären Marxismus. Da auch Theorie und Ideologie ein Moment der gesellschaftlichen Wirklichkeit darstellen, muß zum politischen und ökonomischen Kampf auch der ideologische hinzutreten – wobei für Korsch diese Kampfformen selbst wieder sich bedingende Momente des revolutionären Prozesses sind. Schon in seiner Schrift „Der Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung" (1922) hatte Korsch seinen radikalen Materialismus gegenüber dem kontemplativen formuliert – der ihn auch folgerichtig in Gegensatz zur „Widerspiegelunstheorie" brachte:

> „So ist also grundsätzliche Irreligiosität, ein aktiver Atheismus, die selbstverständliche *Vorbedingung* für eine volle Diesseitigkeit des Denkens und Handelns im Sinne des Marxschen Materialismus. Es wird aber diese volle Diesseitigkeit durch die Überwindung der religiösen Jenseitsvorstellungen allein noch nicht herbeigeführt. Es gibt ein 'Jenseits' auch noch im 'Diesseits', solange man an die zeitlose und somit unirdische Geltung irgendwelcher theoretischer oder pratkischer 'Ideen' glaubt. Und selbst wenn das menschliche Denken auch diese Stufe noch überwunden hat, so kann es vorkommen, daß es immer noch die eigentliche und letzten Endes einzig wirkliche Diesseitigkeit verfehlt, welche nach Marx (2. These über Feuerbach) nirgends anders als in der *'Praxis'* des menschlichen Handelns selbst gelegen ist. Als eigentliche Vollendung der 'Diesseitigkeit' im System der materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung von Marx erscheint daher erst das Hinausgehen auch über jene 'Jenseitigkeit', die dem bloß 'naturalistischen' oder 'anschauenden' Materialismus als ein unüberwundener Überrest der bürgerlich-dualistischen Epoche immer noch anhaftet. Der entscheidende Schritt, durch den der neue, marxistische Materialismus diese letzte und wichtigste Vollendung seiner Diesseitigkeit erlangt, besteht darin, daß er der bloß als 'Natur' im engeren, naturwissenschaftlichen Sinne des Wortes bestimmten Wirklichkeit die Wirklichkeit des 'geschichtlich gesellschaftlich praktischen Lebensprozesses der Menschen' entgegensetzt" [24].

Korsch sieht sich selbst in dieser Zeit übrigens als kämpferischen Leninisten, der den ideologischen Kampf forciert. Mit dem Sieg der „linken Opposition" wurde er 1924 kurzfristig Chefredakteur der „Internationale" und brachte es fertig, zu gleicher Zeit nicht nur Lukács' Leninbuch, sondern auch Stalins: „Lenin und der Leninismus" zu loben: „Ein Lehrbuch für Marxisten, zur Erlernung des Leninismus!", dem „kristallene Klarheit und bildhafte Sprache" attestiert werden. Während Korsch, ähnlich wie Lukács, im Anschluß an Lenins neuer Hegellektüre während des 1. Weltkriegs um eine Vertiefung der Dialektik stritt, setzte sich in der Komintern letztlich doch der Lenin von „Materialismus und Empiriokritizismus" durch. Korsch verfiel wie Lukács dem Verdikt des Revisionismus. Sinowjew rechnet auf dem V. Kominternkongress von 1924 mit beiden ab: „Wenn in Italien der Genosse Graziadei mit einem Buch auftritt, in dem er seine alten Artikel veröffentlicht, die er zu einer Zeit geschrieben hat, als er noch Sozialdemokrat und Revisionist war, und in denen er sich gegen den Marxismus wendet, so kann dieser theoretische Revisionismus bei uns nicht straflos vor sich gehen. Wenn der ungarische Genosse G. Lukács dasselbe auf philosophischem und soziologischem Gebiet tut, werden wir es auch nicht dulden. ... Wir haben eine gleiche Strömung in der deutschen Partei. Genosse Graziadei ist Professor, Korsch ist auch Professor (Zwischenruf: Lukács ist ebenfalls Professor!). Wenn noch einige solche Professoren kommen und ihre marxistischen Theorien verzapfen, dann wird es schlimm um die Sache bestellt sein. Einen solchen theoretischen Revisionismus können wir in unserer Kommunistischen Internationale nicht ungestraft dulden" [25].

Das grundsätzliche Dilemma marxistischer Intellektueller während der beginnenden „stalinistischen" Periode wird sichtbar: Während Lukács Selbstkritik übte, sich von „Geschichte und Klassenbewußtsein" distanzierte und in der Komintern „überlebte" und kleine Spielräume ausnutzt, wurde Korsch zum „heimatlosen Linken", der nur noch im Rahmen kleiner Sekten wirken konnte.

2. Herausbildung einer einheitlichen Ideologie

Der V. Weltkongreß der Komintern (1924) stellte die Weichen zum „Leninismus"; es begann der Prozeß der „Bolschewisierung" der Parteien der 3. Internationale, vor dem Hintergrund der sich wieder stabilisierenden ökonomischen und politischen kapitalistischen Verhältnisse, obwohl verbal an der „Aktualität der Revolution" festgehalten wurde. Ein wichtiges Instrument bei der Herausbildung einer einheitlichen Ideologie der kommunistischen Parteien war das ab März 1925 erscheinende theoretische Organ der Komintern *„Unter dem Banner des Marxismus"*. 1926 forderte Duncker in der „Internationale" zur „Propaganda des Marxismus-Leninismus" auf. *„Ein* unklarer Kopf in der Partei ist schlimmer als zehn außerhalb der Partei. Daher müssen die Kommunisten *die Kommandohöhen des wissenschaftlichen Kommunismus* besetzen, wenn diese auch *hinter* der augenblicklichen Feuerlinie des Tageskampfes liegen." [26] Die Herausgabe von Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus" in deutscher Sprache 1927 wurde Grundlage für die Rezeption der „marxistischen Philosophie".

1928 erschien auch das erste deutschsprachige Lehrbuch, *August Thalheimers* „Einführung in den dialektischen Materialismus". Hatte Duncker noch 1928 dem „Thalheimerschen Buch" „weiteste Verbreitung" gewünscht, verfiel es dann 1929 dem Verdikt der Komintern. Inzwischen war Thalheimer als theoretischer Kopf der „Rechtsopposition" zusammen mit dieser – die sich dann zur „Kommunistischen Partei (Opposition) (KPO)" konstituierte – aus der KPD ausgeschlossen worden [27].

Nowacki ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Thalheimer war zwar in politischen und taktischen Fragen oft anderer Meinung als KPD und Komintern, seine philosophischen Auffassungen ... gingen mit der Marxismusauffassung der Komintern durchaus konform: Thalheimer muß sogar als ein Vorkämpfer des 'dialektischen Materialismus' in der deutschen Sozialdemokratie und im deutschen Kommunismus bezeichnet werden." (S. 158 - 59) Er spielt damit auf eine Kontroverse Thalheimers mit Mehring an, wo er schon 1910 auf die Schaffung eines dialektischen „Werkzeugs" beharrte. 1923 griff Thalheimer in seinem Aufsatz „Über den Stoff der Dialektik" in der „Internationale" diese Kontroverse noch einmal auf: „Franz Mehring, der auf dem Gebiet der Geschichte die materialistische Dialektik meisterhaft handhabte, empfand immer ein gelindes Grauen, sobald darauf die Rede kam, die dialektische Methode abstrakt, d. h. abgelöst vom Stoff, zu behandeln. ... Dem tiefen Zerfall der materiellen Ordnung der kapitalistischen Welt entspricht der tiefe Zerfall ihrer Ideologie. In den fortgeschrittensten Teilen des Weltproletariats entsteht das Bedürfnis, über die praktischen Anforderungen des Kampfes und des sozialistischen Aufbaues hinaus sich ein umfassendes und streng geordnetes Weltbild zu schaffen. Das ist neben der dialektischen Bearbeitung der Einzelwissenschaften und der einzelnen Zweige praktischer Tätigkeit wiederum die Forderung nach einer Dialektik. ... Der Stoff der Dialektik sind die Denkkategorien, die die Einzelwissenschaften als bekannt und gegeben 'voraussetzen'. ... Die Dialektik hat den systematischen Zusammenhang der Denkkategorien als die gedankliche Widerspiegelung des Zusammenhangs der Wirklichkeit darzustellen" [28].

Die „Einführung in den dialektischen Materialismus" ging aus Vorlesungen hervor, die Thalheimer an der Sun-Yat-Sen-Universität in Moskau gehalten hatte. Er stimmt grundsätzlich mit dem alten Engels des „Anti-Dühring" und der „Dialektik der Natur" und dem Lenin von „Materialismus und Empiriokitizismus" überein: „Marx betrachtet die Dialektik als Summe der allgemeinen Bewegunsgesetze der wirklichen materiellen Welt und der diesen Gesetzen entsprechenden Denkgesetze im Kopfe des Menschen, d. h. die wirkliche materielle Welt ist dialektisch, befolgt die Gesetze der Dialektik, und diese Dialektik findet sich auch im menschlichen Kopfe vor, weil der menschliche Kopf auch ein Bestandteil der materiellen Welt ist." Das Denken erscheint „als Sonderfall der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge". Die drei Hauptsätze der Dialektik lauten: „1. Hauptsatz: Satz von der Durchdringung der Gegensätze." „2. Hauptsatz der Dialektik: Gesetz der Negation". „3. Hauptsatz der Dialektik: Umschlag der Qualität in die Quantität und der Quantität in die Qualität". 29 Die Problematik dieses "dialektischen Materialismus" zeigt sich z. B. gerade bei der Frage des falschen Bewußtseins, das hier nicht als das fetischistische „richtige Bewußtsein einer falschen Wirklichkeit" (Marx) begriffen werden kann,

sondern nur als Selbsttäuschung des Proletariats und als bewußte Manipulation der herrschenden Klasse erscheint: „Das falsche Klassenbewußtsein nennt man auch Klassenillusionen, d. h. Einbildungen, die eine Klasse sich über ihre Lage und Interessen macht. ... Ich will hier auch erwähnen, daß es ... natürlich auch bewußte Täuschungen, Ideen, die eine Klasse in Zirkulation setzt, um andere Klassen zu täuschen, irrezuführen" gibt [30].

Als Prinzipien dieses Materialismus erscheinen bei Thalheimer wie bei den Ideologen der Komintern überhaupt: Atheismus, Materialismus kontra Idealismus und Dialektik kontra Metaphysik. Auf die Problematik ist weiter hinten im Zusammenhang mit Lenin zurückzukommen.

Welche Probleme ein im Grunde vormarxsches Materialismusverständnis mit sich bringt, zeigt Nowacki im Zusammenhang mit der Einschätzung des bürgerlichen Materialisten Ernst Haeckel durch Lenin auf: „Zwar weist er (Lenin, U. W.) darauf hin, daß Haeckel 'persönlich' den Bruch mit den 'Philistern' habe vermeiden wollen, doch seine 'Welträtsel' seien eine 'Waffe des Klassenkampfes'. Sie seien zu Hunderttausenden 'ins Volk gedrungen' und hätten einen 'Krieg' der Philosophieprofessoren und Theologen ausgelöst. Nun war Haeckel Mitglied des Alldeutschen Verbandes, der sich den 'Schutz des Deutschtums überall, kraftvolle Außen-, Kolonial- und Ostmarkenpolitik im Sinne Bismarcks, Ausbau der deutschen Wehrmacht' zum Ziel gesetzt hatte; nach Angaben Pannekoeks war Haeckel ein scharfer Gegner des Sozialismus, der den Darwinismus gerade deshalb empfahl, weil er den 'bodenlosen Unsinn der sozialistischen Gleichmacherei' widerlege." (S. 171-72)

Nowacki geht dann in Exkursen zu der Frage „nach der Herausbildung und Auslegung der 'Klassiker' der marxistisch-leninistischen Philosophie" über. „Während die 'Rote Fahne', vor allen Dingen in der Zeit bis 1923, auch für Schriften von Rosa Luxemburg, Franz Mehring, Ferdinand Lassalle und Paul Levi warb, von den sowjetischen Autoren, die der Carl-Hoym-Verlag herausgab, keineswegs nur Lenin, sondern auch Radek, Sinowjew, Bucharin und insbesondere Trotzki zur Lektüre empfahl, waren zu Beginn der dreißiger Jahre nur noch diese großen Vier für die Auslegung der wahren kommunistischen Lehre maßgeblich. Die bloße Anführung eines Zitates von Marx, Engels, Lenin oder Stalin (Wobei Marx bezeichnenderweise kaum zitiert wurde, muß man hinzufügen, U. W.) galt als 'Argument', ganz unbeschadet der Lager der Tatsachen, ganz gleich, wann und unter welchen Bedingungen das betreffende Zitat entstanden war." (S. 178)

a.) Marx/Engels

Noch auf Anregung von Lenin war 1921 in Moskau ein Marx-Engels-Institut entstanden, daß unter der Leitung von Rjazanow eine historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke von Marx und Engels (MEGA) herausgeben sollte. Er wurde 1931 abgelöst und sein Nachfolger Adoratski gab nur noch wenige, wohl von Rjazanow vorbereitet, Bände heraus. Die bedeutendsten editorischen Leistungen waren die Erstveröffentlichung der „Deutschen Ideologie" 1926 im „Marx-Engels Archiv" (1932 in der MEGA) und der „Pariser Manuskripte" 1932 in der MEGA.

Wie vollzog sich nun die Aufnahme dieser Schriften in der KPD? Schrieb Fried noch in seiner Besprechung des 1. Bandes des „Marx-Engels Archivs" in der „Internationale" zur Bedeutung der „Deutschen Ideologie": „Vor allem für das Problem der Beziehungen zwischen Natur und Mensch, Natur und Gesellschaft, das in den marxistischen Diskussionen der letzten Jahre eine bedeutende Rolle gespielt hatte, bietet das Manuskript ganz neues, in den anderen Schriften von Marx und Engels nicht auffindbares Material" [31], so kann von einer wirklichen Rezeption nicht gesprochen werden. Hatte Duncker 1930 in den „Elementarbüchern des Kommunismus Bd. 13": „Marx/Engels: Über historischen Materialismus Teil I" wichtige Teile der „Deutschen Ideologie" ediert, so stellte er sie doch in seinem Artikel „Einführung in das Studium des Marxismus" in der Schulungszeitschrift der Marxistischen Arbeiterschule (Masch), „Der Marxist" von 1931 ohne jede Problematisierung neben die oben genannten Arbeiten des alten Engels und Lenins sowie Stalins „Fragen des Leninismus". Während es hier um die Herausbildung und Schaffung eines Systems des „Marxismus-Leninismus" geht, betätigte sich Marx gerade

nicht als „Weltbildhauer" (Brecht). Nowacki sieht richtig: "es geht (bei Marx, U. W.) um die Welt *des Menschen* nicht um eine Welt 'an sich'." (S. 185)

Anders als etwa Herbert Marcuse in der „Gesellschaft", nahm das theoretische Organ der KPD – es konnte wohl mit der Entfremdungsproblematik und der Marxschen Darlegung des Geldfetischs nichts anfangen – von den „Pariser Manuskripten" erst Notiz, und zwar polemisch, als Mayer und Landshut bei Kröner eine Auswahl der Marxschen „Frühschriften" in 2 Bänden herausgaben. „Faschistische Ideologie unter der falschen Flagge des Marxismus", lautet charakteristischerweise der Artikel von Paul Braun in der „Internationale". Wenn Mayer und Landshut in ihrer Einleitung zum „Kapital" schreiben:

> „Die dramatische Bewegung, die dieses Werk zum Thema hat, stellt sich als die Aktion des Titelhelden selbst dar: des Kapitals. Das Kapital ist das Subjekt der Bewegung, wie bei Hegel der Geist, und eine geistreiche Bemerkung, die das Kapital als die Wiederholung der Hegelschen Phänomenologie des Geistes bezeichnet, d. h. die Darstellung, wie der Geist selbst in Erscheinung tritt, jetzt in der Form des Geistes der bürgerlichen Gesellschaft, trifft durchaus zu. Daß aber das Kapital das wahre Subjekt des Geschehens ist, das der Geist der bürgerlichen Gesellschaft in seiner Wahrheit im Kapital als seinem Subjekt in Erscheinung tritt, darin kommt nichts anderes zum Vorschein als jenes Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, das Marx sonst unter dem Stichwort der Selbstentfremdung begreift" [32],

so kann Braun darin nur eine „idealistische Geschichtskonstruktion" sehen. Mayer und Landshuts Einführung gehört zu den „theoretischen Auffassungen des *'neuen Revisionismus'* (sic!), die ihrem *Inhalt* nach alle wesentlichen Merkmale der *faschistischen Ideologie* aufweisen, der *Form* nach aber im *pseudomarxistischen Gewande* auftreten" [33].

b.) Lenin

Lenins Schrift „Materialismus und Empiriokritizismus", 1909 in der innerfraktionellen Auseinandersetzung entstanden und 1927 ins Deutsche übersetzt, wurde die Grundlage einer einheitlichen Weltanschauung in der KPD und Komintern [34].

1928 heißt es in der Besprechung Frieds in der „Internationale" unter dem bezeichnenden Titel „Der Kampf gegen den philosophischen Revisionismus": *„Lenins 'Materialismus und Empiriokritizismus'* bietet uns die Grundlage zu einer ideologischen Befestigung (sic!) und Vertiefung der revolutionären Arbeiterbewegung in Westeuropa ... " [35].

Kritik setzte von Marxisten außerhalb der Komintern ein. So wies, nach Nowacki, Kramer in seiner Rezension in den „Monistischen Monatsheften", einem Organ der Freidenker, darauf hin, daß „die westeuropäischen Marxisten Lenins Standort bestimmen als 'letzten Mohikaner' der bürgerlichen Aufklärung, als Nachtrotter des Feuerbachschen Materialismus, als letzter Ableger der Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts." (S. 207) Korsch schreibt in der 2. Auflage von „Marxismus und Philosophie" von 1930 in dem ergänzenden Teil „Der gegenwärtige Stand des Problems 'Marxismus und Philosophie'":

> "... Lenin (kehrt nun) zu jenen von Hegel dialektisch überwundenen absoluten Gegensätzen von 'Denken' und 'Sein', 'Geist' und 'Materie' zurück, über die einst im 17. und 18. Jahrhundert der philosophische und zum Teil noch religiöse Streit zwischen den beiden Richtungen der Aufklärung geführt wurde.
>
> Natürlich ist nun ein solcher Materialismus, der von der metaphysischen Vorstellung eines absolut gegebenen Seins ausgeht, trotz aller formellen Beteuerungen in Wirklichkeit auch nicht mehr eine allseitig *dialektische* oder gar *materialistisch-dialektische Auffassung*. Indem Lenin und die Seinen die Dialektik einseitig in das Objekt, die Natur und die Geschichte verlegen, und die Erkenntnis als eine bloße passive Widerspiegelung und Abbildung dieses objektiven Seins in dem subjektiven Bewußtsein bezeichnen, zerstören sie tatsächlich jedes dialektische Verhältnis zwischen dem *Sein* und dem *Bewußtsein*, und in einer notwendigen Konsequenz hiervon dann auch das dialektische Verhältnis zwischen der *Theorie* und der *Praxis*. Nicht genug, daß sie dem von ihnen so sehr bekämpften 'Kantianismus' einen unfreiwilligen Tribut damit entrichten, daß sie die schon durch die Hegelsche Dialektik und erst recht durch die materialistische Dialektik von Marx und Engels in einem viel umfassenderen Sinne gestellte Frage nach dem *Verhältnis zwischen dem gesamten geschichtlichen Sein und allen geschichtlich vorhandenen Formen des Bewußtseins* nach rückwärts revidieren zu der sehr viel engeren, erkenntniskritischen oder 'gnoseologischen' Frage nach dem *Verhältnis zwischen dem Objekt und dem Subjekt der Erkenntnis*, ... (kehren sie zugleich) ... zu einer ganz und gar abstrakten Gegenüberstellung einer reinen *Theorie*, die die Wahrheiten entdeckt und einer reinen *Praxis*, die diese endlich gefundenen Wahrheiten auf die Wirklichkeit anwendet" 36.

Anton Pannekoek hat 1938 in „Lenin als Philosoph" versucht, aus den Bedingungen der von ihm als bürgerliche Umwälzung verstandenen russischen Revolution, auch Lenin zu erklären:

„Der russische Bolschewismus konnte den Weg des Marxismus nicht verlassen; denn er ist nie marxistisch gewesen. Das beweist jede Seite des Leninschen Buches; und der Marxismus selbst, durch seinen Satz, daß theoretische Anschauungen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und Notwendigkeiten bestimmt werden, beweist, daß es nicht anders sein konnte. Der Marxismus zeigt aber zugleich die Notwendigkeit dieser Legende; jede bürgerliche Revolution braucht die Illusion, daß sie mehr und anderes sei. ... Natürlich bleibt Lenin ein Schüler Marxens, in dem Sinne, daß seine wichtigsten Ansichten, ohne welche der Kampf in Rußland nicht zu führen war, dem Marxschen Werk entnommen sind; wie ja auch aus ähnlichen Gründen die Sozialdemokraten Schüler von Marx sind. ... Es handelte sich um die Frage, ob der bürgerliche Materialismus oder der bürgerliche Idealismus – eventuell ein Mischmasch beider – die Theorie für den revolutionären Kampf gegen den Zarismus liefern sollte. Da ist es klar, daß die Ideologie einer selbstzufriedenen niedergehenden Bourgeoisie nie für eine emporkommende Bewegung – auch wenn sie von einer bürgerlichen Klasse getragen wird – taugen kann. ... Nur die Rücksichtslosigkeit des Materialismus konnte die Partei so hart machen, wie es zur Revolution notwendig war. Das Streben der Machisten, das dem Revisionismus in Deutschland einigermaßen parallel lief, mußte darauf hinauslaufen, den Radikalismus im Kampf, die geschlossene Einheit der Partei in Theorie und Taktik zu brechen. Das war die Gefahr, die Lenin richtig durchschaute." Und Pannekoek resümiert: „Von einem Sieg des Marxismus, des dialektischen Materialismus, kann man nicht reden, wo es sich nur um eine – angebliche – Widerlegung bürgerlich-idealistischer Strömungen mittels der Anschauungen des bürgerlichen Materialismus handelt. Aber sicher ist das Leninsche Buch ein hervorragendes Beispiel zur Parteigeschichte; und es hat auch der weiteren philosophischen Entwicklung in Rußland ihre theoretische Form gegeben. Dort wurde nach der Revolution der 'Leninismus' – eine Verbindung des naturwissenschaftlichen Materialismus mit der von Marx übernommenen Lehre der gesellschaftlichen Entwicklung, mit etwas dialektischer Terminologie aufgeputzt – zur offiziellen Staatsphilosophie erhoben" [37].

Es bleibt zu vermerken, daß Lenin später in seinen „Philosophischen Heften" zu einem tieferen Verständnis Hegels kommt, auf das sich auch Lukács und Korsch beziehen. Auch Nowacki stellt fest: „Er bewertet jetzt 'Hegels klugen Idealismus' höher als einen naiven Materialismus und gewinnt aus dessen 'Logik' seine 16 'Elemente der Dialektik', die die Hegelsche Dialektik wesentlich differenzierter wiedergeben als das etwa Engels in der 'Dialektik der Natur' versucht hatte." (S. 213)

c.) Stalin

Paul Levi vermerkte schon 1924:

Es sei „das Entstehen einer Leninphilologie" festzustellen, „ähnlich der Goethephilologie in Deutschland oder der Pandektenliteratur des Mittelalters. Da wird also in jeder einzelnen Situation nach Band, Kapitel, Paragraph und Absatz der Satz von Lenin zitiert, der auf die gegebene Situation paßt und manchmal auch nicht paßt. An Stelle der lebendigen Kritik tritt der Gedanke: autos epha, der Meister hat's gesagt. Nicht nur zitiert Trotzki so die Worte Lenins: er mit einer gewissen schelmischen Berechtigung, indem er Lenins Wort den leibhaftigen Pächtern Leninschen Geistes gegenüberstellt. Nicht faul, holten seine Widersacher, Sinowjew, Kamenew und Stalin alle Werke, Worte und Winke Lenins heran zu Trotzkis Widerlegung; Kommentare und Traktate reden und werden geredet ... Wird so die Person Lenins gleichzeitig versteinert und in den Himmel gehoben, so geschieht das gleiche mit seinem Werk" [38].

Der politische Sieger im Fraktionskampf, Stalin, wurde auch zum maßgeblichen Interpreten und eigentlichen Begründer des „Leninismus". Stalins ideologische Wirksamkeit auch in der Komintern setzte ein mit der Herausgabe seiner Vorlesungen „Über die Grundlagen des Leninismus" (1924) an der Swerdlow-Universität. Hier proklamierte Stalin:

„Der Leninismus ist der Marxismus der Epoche des Imperialismus und der proletarischen Revolution. Genauer: Der Leninismus ist die Theorie und Taktik der proletarischen Revolution im allgemeinen, die Theorie und Taktik der Diktatur des Proletariats im besonderen. Marx und Engels wirkten in der vorrevolutionären Periode..." (zitiert nach Nowacki, S. 222).

Damit wird auch der Hegemonieanspruch der KPdSU in der Komintern begründet. Bereits 1925 taucht dieser Text als Pflichtlektüre in Schulungen der KPD auf. 1931 verordnete Stalin in einem Brief an die Redaktion der „Proletarskaja Rewoluzija", daß über die „Axiome" des Bolschewismus nicht diskutiert werden dürfe. Die von ihm geforderte „Wissenschaft" – in „bolschewistische Bahnen" gelenkt – erscheint obligatorisch in der „Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki), Kurzer Lehrgang" (1939). Dort wird im Kapitel „Über dialektischen und historischen Materialismus" der „Marxismus-Leninismus" auf einigen zwanzig Seiten in ein Formelsystem gegossen: der „historische Materialismus" gilt nun als eine Ausdehnung der Leitsätze des „dialektischen Materialismus" auf die Gesellschaft.

Die Arbeiten *Kurt Sauerlands* „markieren den vollständigen Übergang der KPD auf stalinistische Positionen" (Nowacki). Dieser „Haustheoretiker im Münzenberg-Konzern" – so das theoretische Organ der KPO „Gegen den Strom" – war Chefredakteur des „Roten Aufbaus", gehörte der Gruppe um Heinz Neumann an und verteidigte noch im Juni 1933 die Sozialfaschismus„theorie". Er schrieb auch Artikel für die „Rote Fahne" und die „Internationale" und war Lehrer an der Masch in Berlin im Fach Dialektischer Materialismus.

In seinen programmatischen Aufsätzen geht es um „eine lebensbejahende und zukunftsfrohe, fortschrittliche Weltanschauung" im Anschluß an Lenin und um die Popularisierung der „materialistischen Dialektik". Als Grundlage seines 1932 erschienenen Lehrbuches „Der dialektische Materialismus" formuliert Sauerland:

„Ist es heute unmöglich, den dialektischen Materialismus nicht als Lehre des Marxismus-Leninismus darzustellen, nicht die Höherentwicklung der Dialektik bei Lenin als Ausgangspunkt zu nehmen, so es es auch unmöglich, dies ohne eine kritische Auseinandersetzung mit den wichtigsten falschen Auffassungen über Lenin als Theoretiker und allen Entstellungen des Leninismus zu tun. In diesem Punkte konnte ich mich auf die Lehren des bedeutendsten Meisters der marxistischen Theorie der Gegenwart, auf Stalin, stützen, dem das Verdienst zufällt, den Leninismus gegenüber allen Entstellungen in seiner wahren Gestalt gelehrt, auf die Praxis angewandt und weiter konkretisiert zu haben" [39].

„Der dialektische Materialismus nun, sagten wir, ist die revolutionär-proletarische Klassen- und Parteiphilosophie. ... Der dialektische Materialismus ist ... die Philosophie der fortgeschrittensten Teile des revolutionären Proletariats, die am besten, am klarsten und folgerichtigsten die Interessen der Gesamtklasse zum Ausdruck bringen und verteidigen. Er ist die theoretische Grundlage der Vorhut der proletarischen Klasse, das heißt die Philosophie der Partei, der Führerin des revolutionären Proletariats, und insofern diese Partei die Vorhut und die höchste Form der Klassenorganisation des Proletariats ist, insofern ist die Theorie der Partei die höchste und entwickeltste Form der proletarischen Klassenideologie" [40].

Hier zeigt sich deutlich die Instrumentalisierung der „Theorie" in der Hand der „leninistischen" Parteileitung.

Die Art und Weise wie sich Sauerland mit den Widersachern des „Leninismus" auseinandersetzt, zeigt etwa seine Behandlung Rosa Luxemburgs. Im Anschluß an die Aufzählung ihrer Häresien über die „Rolle der Partei und Organisation, Gewerkschaftstaktik, Imperialismus, nationale Frage, Kolonialfrage usw." heißt es:

„ Auf dieser Plattform hat sich eine ganze Schule entwickelt, der *Luxemburgianismus*, der heute die theoretische Plattform konterrevolutionärer Richtungen geworden ist. Schon früher wurden die Argumente der Luxemburgschen Theorien gegen den Leninismus verwandt, wie ja Rosa Luxemburg selbst schon im Jahre 1903 Lenin und die Bolschewiki angriff; heute aber sind ihre Theorien in besonderem Maße zu Waffen des Trotzkismus und anderer konterrevolutionärer Gruppierungen geworden, wie der Brandlerianer (d. h. der KPO, U. W.) oder z. B. der 'Sozialistischen Arbeiter-Partei', die die klägliche Aufgabe zu erfüllen hat, die nach vielen Enttäuschungen den revolutionären Weg suchenden sozialdemokratischen Arbeiter aufzufangen und in einer scheinrevolutionären Politik wieder an den Sozialfaschismus zu fesseln" [41].

Nach Nowacki „(liegt) die Bedeutung von Sauerlands Buch darin, daß er mit den philosophischen Traditionen des deutschen Sozialismus – auf seine Weise – abrechnete und der Lenin-Stalinschen Philosophie eine umfangreiche Begründung gab." (S. 244)

Wilhelm Reich schrieb 1934 in seinem kritischen „Beitrag zur Neuformierung der Arbeiterbewegung": „Was ist Klassenbewußtsein?":

„Die marxistische Methode wurde für sich als Philosophie betrieben, meist in Form von endlosen Debatten über 'Zufall und Notwendigkeit', die kein gewöhnlicher Sterblicher verstand. Das berühmt gewordene Buch von Kurt *Sauerland* über den 'Dialektischen Materialismus' war ein Musterbeispiel dieser Art; es war Verflechtung von philosophischem Formalismus und Parteiopportunismus. Die wissenschaftliche Forschungsarbeit auf naturwissenschaftlichem Gebiet lag brach; auf gesellschaftlichem kaum weniger. Der Sachkenntnis der bürgerlichen Forscher war man nicht gewachsen. Selbst die Zeitschrift 'Unter dem Banner des Marxismus', die die Aufgabe hatte, die marxistische Wissenschaft zu pflegen und auszubauen, erstarrte, von einigen guten Arbeiten abgesehen, in formelhafter Sprache und in abstrakter Dialektik. Keine Rede davon, daß sie Diskussionen angeregt, in bürgerlich-wissenschaftliche Streitfragen anders eingegriffen hätte, als durch Beteuerungen der revolutionären Treue" [42].

Anmerkungen und Zitatennachweise

1 Insb. auf Liebknechts Kritik an der Marxschen Werttheorie („eine echte Erbsünde"), die Nowacki nicht behandelt, ist zurückzukommen.

2 Karl Liebknecht: Studien über die Bewegunsgesetze der gesellschaftlichen Enwicklung, Hamburg 1974, S. 38

3 ebenda, S. 48

4 ebenda, S. 270

5 ebenda, S. 173

6 ebenda, S. 25

7 Zitiert nach Rosa Meyer-Levine: Im Innern Kreis, Köln 1979, S. 109

8 Auf diese Problematik ist im einzelnen zurückzukommen, und dabei auch Hendrik de Mans: Zur Psychologie des Sozialismus (1926) zu berücksichtigen.

9 Karl August Wittfogel: Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin 1922, S. 50

10 ebenda, S. 18

11 Rezension in Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, hg. v. D. Carl Grünberg, 11. Jg., Leipzig 1925, S. 226

Und Lukács fährt fort: „Freilich setzt eine solche Auffassung eine tiefergreifende Analyse der ökonomischen *Struktur* der Gesellschaft und ihrer ideologischen Folgen voraus, als sie W. vornimmt. Sie darf nicht bei den – relativ – einfachen Analogien zu Großbetrieb und Kleinbetrieb, Akkumulation etc. stehen bleiben, sondern muß von den methodisch grundlegenden Kapiteln der marxistischen Lehre, vom Warenfetisch ausgehend, die verschiedenen Wissenschaften auf Ihre *Struktur* hin zu untersuchen, um von hier aus auf die klassenmäßig bedingte Soziologie ihrer Fragestellungen, ihrer Methode usw. zu stoßen.

Erst dann könnten die typischen Probleme der modernen bürgerlichen Wissenschaft, ihr 'Formalismus', die spezifische Art ihrer 'Arbeitsteilung' (die Probleme der scharf abgegrenzten und höchstens eklektisch zusammengefaßten 'Einzelwissenschaften') usw. als konkrete, soziologische Probleme beleuchtet werden.", ebenda, S. 226

12 Wir können hier nicht weiter auf diese Problematik eingehen. Eine gute Zusammenfassung gibt Wittfogel in seinem Aufsatz: „Die Theorie der orientalischen Gesellschaft", in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 7, Paris 1938, S. 90-122. Er sieht hier die „künstliche Bewässerung als spezifizierendes Moment der agrikolen Produktion" und die „Größenordnung des Wasserbaus als zweites spezifizierendes Moment". „Der dogmengeschichtlichen Tradition folgend, bezeichnen wir die Produktionsweise ... als *asiatische Produktionsweise*, das daraus erwachsende Produktionsverhältnis als das der *orientalischen Gesellschaft* und den dieser Gesellschaft entsprechenden Staat ... als *orientalische Despotie*.", ebenda, S. 102

13 „Während die Herren Sowjetrußlands ein Wesensmerkmal einer agrardespotischen Gesellschaft, die monopolistische Stellung ihrer herrschenden Bürokratie bewahrten, taten sie doch viel mehr als nur jene Gesellschaft aufrechtzuerhalten. ... Die Argrardespotie der alten Gesellschaft, die höchstenfalls semimanagerial war, vereinigte totale politische Macht mit beschränkter sozialer und geistiger Kontrolle. Die industrielle Despotie der vollentwickelten und total managerialen Apparatgesellschaft vereinigt totale politische Macht mit totaler sozialer und geistiger Kontrolle.", Karl A. Wittfogel: Die Orientalische Despotie, Ffm-Berlin-Wien 1977, S. 54-45. Nach dieser Horrovision kann für Wittfogel nur noch die Frage stehen: „Kann der Westen diese Entwicklung, die das System der bürokratischen Staatssklaverei auf zwei Drittel der Menschheit ausdehen würde, aufhalten?", ebenda, S. 551. Von der Wittfogelschen Analogie von asiatischer Produktionsweise und heutiger SU zehren viele Kritiker bis hin zu Rudi Dutschke und Rudolf Bahro.

14 Hier wäre vor allem eine genaue Analyse von „Geschichte und Klassenbewußtsein" (1923) zu leisten und die Auseinandersetzung um dieses Werk und seine unterschiedliche Rezeption zu verfolgen.

15 Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied und Berlin 1970, S. 51

16 ebenda, S. 71 17 ebenda, S. 372. Lukács schreibt in einer Fußnote: „Diese Beschränkung der Methode auf die historisch-soziale Wirklichkeit ist sehr wichtig. Die Mißverständnisse, die aus der Engelsschen Darstellung der Dialektik entstehen, beruhen wesentlich darauf, daß Engels – dem falschen Beispiel Hegels folgend – die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt. Wo doch die entscheidenden Bestimmungen der Dialektik: Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken etc. in der Naturerkenntnis nicht vorhanden sind." ebenda, S. 63

18 ebenda, S. 364 und S. 297-98

19 ebenda, S. 381-82

20 ebenda, S. 307-9

21 ebenda, S. 497

22 Karl Korsch: Marxismus und Philosophie, Ffm 1966, S. 110

23 ebenda, S. 100

24 ebenda, S. 162

25 Grigori Sinowjew: Bericht über die Tätigkeit der Exekutive, in: Furio Cerrutti u. a.: Geschichte und Klassenbewußtsein heute, Amsterdam 1971, S. 64-65

26 Hermann Duncker: Zur Propaganda des Marxismus-Leninismus, in: Die Internationale, Jg. 9, 1925, Heft 3, S. 85

27 Die Rechtsopposition, die sich in ihren führenden Köpfen aus alten Kadern der Spartakusgruppe, hervorgegangen aus der Linksopposition in der Vorkriegssozialdemokratie, rekrutierte, versuchte eine Synthese von Lenin und Luxemburg. Sie wandte sich gegen den „Linkskurs" von KPD und Komintern und kritisierte die „Sozialfaschismus"- und RGO-Politik und versuchte eine proletarische Einheitsfront – auch entgegen der späteren Volksfrontpolitik – gegen den Faschismus zu bilden. Thalheimers Analyse des Faschismus gehört wohl zum besten, was der „Marxismus der 3. Internationale" leistete. Die theoretischen Diskussionen der KPO werden dokumentiert in dem, jetzt auch als Nachdruck vorliegenden, theoretischen Organ der KPO „Gegen den Strom".

28 August Thalheimer: Über den Stoff der Dialektik, in: Die Internationale, Jg. 5, 1923 Heft 8, S. 270-71

29 August Thalheimer: Einführung in den dialektischen Materialismus, Wien und Berlin 1928 (Reprint Bremen o. J.), S. 93, 100, 112, 119, 127

30 ebenda, S. 148-49

31 Adalbert Fried: Der erste Band des Marx-Engels-Archivs, in: Die Internationale, Jg. 9, 1926, Heft 13, S. 414

32 Karl Marx: Der historische Materialismus, 1. Bd., hg. v. S. Landshut und J. P. Mayer, Leipzig 1932, S. XXXIII

33 Paul Braun: Faschistische Ideologie unter der falschen Flagge des Marxismus, in: Die Internationale, Jg, 15, 1932, Heft 1, S. 201

34 An dieser Stelle kann nicht auf Lenins Kritik an Mach eingegangen werden. Zur Auseinandersetzung um Mach und seine Rezeption in der Arbeiterbewegung siehe Nowacki, S. 193-96

35 A. Fried: Der Kampf gegen den philosophischen Revisionismus, in: Die Internationale, Jg. 11, 1928, Heft 1, S. 16

36 Korsch, ebenda, S. 61-62

37 Anton Pannekoek: Lenin als Philosoph, Ffm 1969, S. 114, 115, 116

38 Paul Levi: Einleitung zu Trotzki: 1917 – Die Lehren der Revolution, in: derselbe: Zwischen Spartakus und Sozialdemokratie, Ffm 1969, S. 143- 44

39 Kurt Sauerland: Der dialektische Materialismus, Berlin 1932, S. 5

40 ebenda, S. 286

41 ebenda, S. 133

42 Ernst Parell (d. i. Wilhelm Reich): Was ist Klassenbewußtsein?, Kopenhagen-Paris-Zürich 1934, S. 52

Broschüre im Format Din A 4, 84 S. mit zahlreichen Abb., Preis (incl. Porto) 12 DM. Anmerkungsteil getrennt geheftet und zu bestellen, 28 S., 5 DM.

Broschüre im Format Din A 4, 28 S. mit 20 Abb., Preis (incl. Porto) 5 DM.

ZWEI KRITISCHE ÜBERSICHTEN ZUR GESCHICHTE DER SOWJETISCHEN AUSSENPOLITIK

"Der Marxismus hat seinen früheren Einfluß nicht zuletzt deshalb eingebüßt, weil er sich auf Gedeih und Verderb der Politik der Großmacht Sowjetunion auslieferte. Gefragt ist eine spezifisch marxistische Analyse und Kritik jener Staaten, die sich auf die sozialistische Tradition berufen, und diese Kritik kann nur schonungslos und offen sein. Es gilt, den Mißbrauch des Marxismus als Rechtfertigungsideologie für gänzlich andersgeartete Verhältnisse und eine andersgeartete Politik in diesen Ländern aufzudecken. Es gilt weiter, zu erklären, wie es zu solchen Entstellungen und teilweise Umkehrungen der ursprünglichen Ziele kommen konnte - um daraus für die Zukunft zu lernen" (aus der Vorbemerkung).

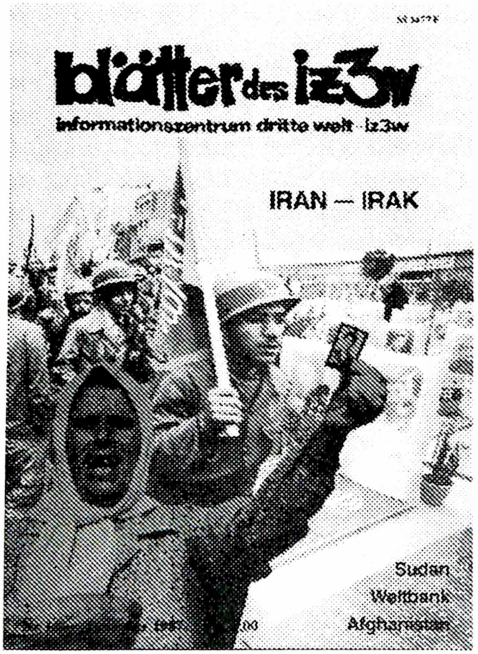
Die beiden Broschüren versuchen, auf dieser Basis die Außenpolitik der UdSSR in der Stalin-Ära nachzuzeichnen und zu analysieren. Ziel ist es dabei zunächst einmal, das historische Faktenmaterial, das von sozialistischer Seite bislang nur unbefriedigend aufgearbeitet ist, in leicht zugänglicher Form zusammenzustellen und mit den gängigen antikommunistischen wie auch den prosowjetischen Legenden und Geschichtsfälschungen zu konfrontieren.

BESTELLUNGEN AN:
Martin Kuckenburg, Poppenreuteweg 32, 7900 ULM/DO. Geld oder Scheck bitte beilegen oder Bezahlung vorab auf das Konto 619 154 bei der Sparkasse Ulm (BLZ 630 500 00).

blätter des iz3w

informationszentrum dritte welt - iz3w

Schwerpunktthema:



Nr. 146 · Dezember 1987

Afghanistan

Sudan — Interview mit Costello Garang

Adler in Sri Lanka

Die Weltbank

Themenschwerpunkt:

US-Politik im Golf

Diktatur der Baath-Partei

Deutsch-Iranische Handelsbeziehung

Lernen für den Krieg

Islam und Nationalismus

Rezensionen zum Themenblock

Grüne Stiftung

Einzelpreis DM 5,-; Jahresabo: DM 40,-
(DM 30,- für einkommensschwache
Gruppen) bei 8 Ausgaben im Jahr.
Informationszentrum Dritte Welt,
Postfach 5328, 7800 Freiburg

Startbahn-Schüsse und ihr Widerhall

Sondernummer atom

Aus dem Inhalt

Lehren aus den Vorfällen an der Startbahn: dazu die wichtigsten Beiträge.

- ★ **Was geschah genau am 2. November?**
- ★ **Erste Reaktionen von Bürgerinis & Autonomen**
- ★ **Stellungnahmen von verschiedenen Gruppen**
- ★ **Die Berichterstattung in der taz**
- ★ **22 Jahre Widerstand gegen die Startbahn**

Außerdem in dieser atom:

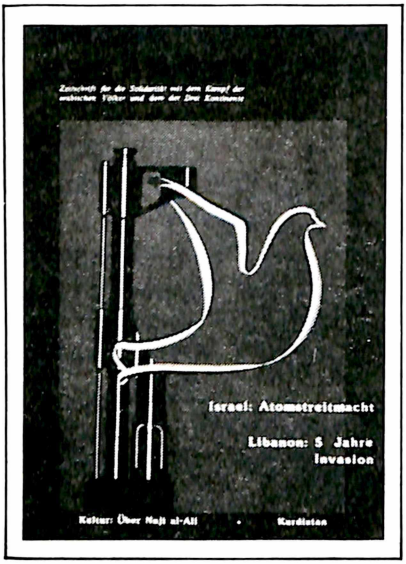
- ★ Herbstaktionen in Wackersdorf
- ★ Atommülltransporte
- ★ Weltkonferenz der Strahlenopfer

atom erscheint jeden zweiten Monat. Preis dieser 100seitigen Sondernummer Nr. 18/19: 6,– DM
Normalpreis: 4,–, Abo 25 DM

Bestellungen an:
Atom, Göttinger Arbeitskreis gegen Atomenergie, Postfach 1945, 3400 Göttingen, Tel. 0551/7700158 **oder** c/o Günter Garbers, Posener Str. 22, 2121 Reppenstedt

AL KARAMAH
Zeitschrift für die Solidarität mit dem Kampf der arabischen Völker und dem der Drei Kontinente

Nr. 6 / Jahrgang 1987:



Schwerpunktthemen: Atomstreitmacht Israel. Von Dimona bis SDI. Über die atomare Aufrüstung des zionistischen Staates seit seiner Gründung.
5 Jahre Invasion in den Libanon. Zu Hintergrundanalyse und Folgen des längsten Vernichtungsfeldzuges.
Palästina: Victoria Waltz, Zionistische Siedlungspolitik vor und nach der Staatsgründung.
Zionistisch-jordanische Beziehungen: Teil 2 der Untersuchung von Klaus Polkehn.
Kurdistan: Für ein freies, unabhängiges und demokratisches Kurdistan, Interview mit K. Saleh (TSK)
Grundsatzdebatte (5): Theo Bruns, Zur Geschichte und zum gegenwärtigen Stand der Internationalismusdebatte in der BRD.
Kultur: "NICHT normal". Zu Naj al-Ali und Hanzala.

AL KARAMAH erscheint viermal jährlich und ist zu bestellen bei:
REDAKTION AL KARAMAH
POSTFACH 2020, 3550 MARBURG

AL KARAMAH kostet einzeln DM 4,50, ab 10 Exemplare DM 4,00
Jahresabonnement: DM 21,00 Inland, DM 21,60 Ausland.
Zahlung per Scheck oder Überweisung an: Roswitha Schneider, Stichwort Al Karamah, Stadtsparkasse Marburg, Kto.-Nr. 50 00 29 23, BLZ 533 500 07

AUFSÄTZE ZUR DISKUSSION

AUFSÄTZE Nr. 42

Klassenbewegung und Politik

- Klassen und Parteien in Kaiserreich und Weimarer Republik
- Klassenbasis der faschistischen Partei
- Faschisierung heute ?

Im Spiegel der linken Presse

- Krise der Montan-Industrie
- Agrarfrage und Bauernpolitik
- Die SPD bewegen?

Konkurrenz und Monopol

88 Seiten
DM 7,5o

EINE REVOLUTIONÄRE ZEITSCHRIFT DES WISSENSCHAFTLICHEN SOZIALISMUS

VTK-VERLAG
POSTFACH: 160725 6000 FRANKFURT AM MAIN 16

WIEDER LIEFERBAR

"TU WAS DU WILLST"

ANARCHISMUS

Grundlagentexte zur Theorie und Praxis

Herausgegeben, überarbeitet und mit Vorwort
von Hans-Jürgen Degen

Die umfassendste deutsche Anarchismus-Anthologie soll mit zur Auseinandersetzung zwischen Autorität und Freiheit beitragen.
Texte u.a. von: Proudhon, Kropotkin, Mühsam, Landauer, Rüdiger, Tolstoi, Rocker, Ferrer, Goodman, Souchy, Goldman, Read, Bookchin, Leval, Reichert, Ward, Kornegger, Bakunin, Stirner.
Mit Prinzipienerklärung des Syndikalismus und Prinzipienerklärung des schwedischen Syndikalismus.

ca. 240 Seiten, DM 24,–
erscheint Ende 1986

VERLAG SCHWARZER NACHTSCHATTEN

Karlheinz Schreieck, Mittenwalder Straße 33, 1000 Berlin 61

Auslieferung: Österreich: Monte Verita, Löwengasse 31, A-1030 Wien
BRD: Rotation GmbH, Mehringdamm 51, 1000 Berlin 61

mehrwert

beiträge zur kritik der politischen ökonomie

Nr. 28
Die Radicals.
Zur Kritik der
Politischen Ökonomie in den USA.
Dezember 1986

(mit Beiträgen von Dirk Ipsen, Axel Lohr, Sam Bowles, Richard Edwards, Eberhard Liebau, Michael Burawoy, Thomas Lärm, Rainer Künzel, Marinus Verhagen und Lambert Elshout)

Nr. 29
Marketing in der Polarisierung
Neu! Mai 1987

(mit Beiträgen von Kurt Monse, Jürgen Freimann, Hajo Weber, Sönke Hundt und Ulrich Herbert)

Neu! mehrwert jetzt im Abonnement zum Vorzugspreis. Beginnend mit Heft 28 können die alten und die neuen Abonnenten den mehrwert zum Vorzugspreis von DM 15,- (gegenüber DM 17,-) bei uns beziehen.
Um die Entscheidung zu erleichtern, gibt es die drei vorletzten Hefte (als die Nr. 25, 26 und 27) als Werbegeschenk, also for nothing (plus Porto).
Wir bieten außerdem allen neuen und alten Abonnenten die Möglichkeit, einmalig alle früheren und noch lieferbaren Hefte, so lange der Vorrat reicht, bei uns zum halben Preis zu beziehen (plus Porto).
Also: sofort schreiben, bestellen und Verzeichnis der noch lieferbaren Hefte anfordern!

MEHRWERT-VERLAG
FRIESENSTR. 67, 2800 BREMEN 1

Wären

1 Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklkichkeit, die Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit*, Praxis; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im „Wesen des Christenthums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären", der „praktisch-kritischen" Tätigkeit.

Feuerbach

2 Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholasstische Frage.

und

3 Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.
Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

Marx

4 Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbsteintfremdung, der Verdoppelung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlagen aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerissenheit und Selbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

zu uns gekommen –

5 Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die Anschauung; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.
6 Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum nwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als „Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

die Welt hätte eher von ihnen erfahren!

7 Feuerbach sieht daher nicht, daß das „religiöse Gemüt" selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.
8 Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.

TSA

9 Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.
10 Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.
11 Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*:

Verlieren Sie keine Zeit: (0821) 57 55 69

Fragen Sie uns, beor Sie ihren nächsten Text veröffentlichen. Wir arbeiten kostengünstig auf Basis neuester Produktivkraftentwicklung mit elektronischem Satzsystem und Laserprinter. Wir übernehmen auch den Druckauftrag.

Lassen Sie sich ein Angebot von uns machen!

Text - Service - Augsburg

TSA • L. Mette • Reisingerstr. 27 • 8900 Augsburg • (0821) 57 55 69

Arbeitskreis Klassenanalyse
in der
Initiative Marxistische Kritik (IMK)

Erhältlich gegen 3.- DM in Briefmarken oder Verrechnungsscheck. Bestelladresse:

Verlag Marxistische Kritik
Postfach 2111
8520 Erlangen

Schwerpunkt der nächsten Nummer

Krisentheorie

Verlag Marxistische Kritik